

١٦٥

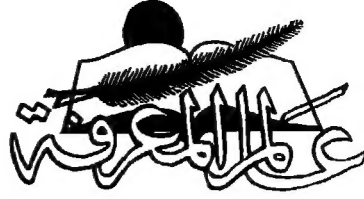


الفلسفة المعاصرة في أوربا

تأليف : إ.م. بوشنسكي
ترجمة : د. عزت فترني



شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الفلسفة المعاصرة في أوربا

تأليف : إ.م. بوشنسكي
ترجمة : د. عزت فترني

١٦٥ - ربيع أول ١٤١٣ هـ ، سبتمبر / أيلول ١٩٩٢ م

مؤسسه
أحمد مشاري العدواني
١٩٩٠ - ١٩٩٢

المشرف العام:

د. فاروق العمر

نائب المشرف العام:

د. سليمان العسكري

هيئة التحرير:

د. فتواد زكريا المستشار

د. خليفة الوقيان

د. سليمان البدر

د. سليمان الشطي

د. سهام الفريح

عبد الرزاق البصير

د. عبد الرزاق العدواني

د. فهد الشاقب

د. محمد الرميحي

المراسلون:

ترجمه باسم السيد الأستاذ العام للجواس الوطني للثقافة والفنون والآداب

فاكس: ٢٨٧٣٦٩٤ ص.ب. ٢٢٩٩٦ - الصفاة / الكويت 13100

العنوان الأصلي للكتاب :

I.M. Bochenski, La philosophie
contemporaine en Europe. Paris.

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها
ولا تعتبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

رقم الصفحة	
٧	تقديم للمترجم
٩	مقدمة المؤلف
١٦	حول طريقة العرض
١٩	الباب الأول: مصادر الفلسفة الغربية الحالية
٢١	الفصل الأول: القرن التاسع عشر الميلادي
٣٧	الفصل الثاني: الأزمة
٥٣	الفصل الثالث: بدايات القرن العشرين الميلادي
	الفصل الرابع: التيارات الكبرى في الفلسفة الغربية
٦٣	في القرن العشرين الميلادي
٧٧	الباب الثاني: الفلسفة المادية
٨١	الفصل الخامس: برتراند رسل
٩٣	الفصل السادس: الوضعية الجديدة
١٠٥	الفصل السابع: المادية الجدلية
١١٩	ملاحظات ختامية نقدية حول الفلسفات المادية عموماً
١٢٣	الباب الثالث: الفلسفات المثالية
١٢٧	الفصل الثامن: بندتو كروتشه
١٤٣	الفصل التاسع: ليون برنشفيك
١٥٣	الفصل العاشر: الفلسفة الكانتية الجديدة
١٦٧	ملاحظات ختامية حول المدارس المثالية

رقم
الصفحة

١٦٩	الباب الرابع : فلسفات الحياة
١٧٥	الفصل الحادي عشر : هنري برجسون
١٩٣	الفصل الثاني عشر : البراجماتية والمدرسة البرجسونية
٢٠٥	الفصل الثالث عشر : المذهب التاريخي وفلسفة الحياة عند الألمان
٢١٣	ملاحظات ختامية انتقادية حول فلسفات الحياة
٢١٧	الباب الخامس : فلسفة الماهية (الفيثومينو لوجيا)
٢٢٣	الفصل الرابع عشر : إدمند هسل
٢٣٧	الفصل الخامس عشر : ماكس شلر
٢٥٥	ملاحظات ختامية انتقادية حول فلسفة الماهية
٢٥٩	الباب السادس : الفلسفة الوجودية
٢٦١	الفصل السادس عشر : السمات العامة للفلسفة الوجودية
٢٧١	الفصل السابع عشر : مارتن هيدجر
٢٨٥	الفصل الثامن عشر : جان - بول - سارتر
٢٩٧	الفصل التاسع عشر : جابريل مارسيل
٣٠٣	الفصل العشرون : كارل ياسبرز
٣١٩	ملاحظات ختامية انتقادية حول الفلسفة الوجودية
٣٢٣	الباب السابع : فلسفة الوجود
٣٢٥	الفصل الحادي والعشرون : فلسفات الميتافيزيقا
٣٣٩	الفصل الثاني والعشرون : نيقولا هارتمان
٣٥٧	الفصل الثالث والعشرون : وإيتهد
٣٧١	الفصل الرابع والعشرون : الفلسفة التوماوية
٣٨٥	ملاحظات ختامية انتقادية حول «فلسفات الوجود»
٣٨٩	ثبت أسماء الأعلام

تقديم للمترجم

يمتاز هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ، وهو كتاب للقراءة ومرجع يرجع إليه معاً، بأنه يحوي عرضاً شاملاً وموجزًا وأفيا للأفكار التي أنتجها الفكر الفلسفي في الحضارة الغربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، لأن المؤلف يمتد ببصره إلى بعض أفكار الفلاسفة الأمريكيين البارزين، رغم أن عنوان الكتاب يشير إلى «الفلسفة الأوروبية». أما عن مفهوم «المعاصرة» فإنه يعني به الإنتاج الفلسفي الذي كان لا يزال حياً حوالي عام ١٩٥١م، حين صدرت الطبعة الأولى ثم الثانية للكتاب، وقد هممنا بجعل عنوان الترجمة العربية «الفلسفة الأوروبية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي»، ولكننا رأينا التمسك بالعنوان الأصلي مع إيراد هذه الإشارة الحالية بشأن مفهوم «المعاصرة».

والحق أن كثيراً من المذاهب التي درسها الكتاب ستستمر في التأثير خلال النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي، وبعضها مؤثر إلى اليوم. وقد رأينا أن المكتبة العربية لا تزال بحاجة إلى مثل هذا الكتاب الذي يقدم صورة شاملة تغطي سائر مجالات الإنتاج الفلسفي في الفترة المذكورة، مع وضوح في العرض، ومحاولة ظاهرة للتأريخ الموضوعي، وإن لم تمنع المؤلف من إبداء انتقاداته في آخر كل باب من الأبواب السبعة للكتاب. ولم يظهر كتاب يماثل الكتاب الحالي، على حد علمنا، حتى في المكتبة الغربية ذاتها، أو حتى ما يقترب من مستواه، وفي حدود هذا الحجم الميسر من حيث عدد الصفحات، ولهذا كان من المناسب تقديم هذه الترجمة، التي نرجو أن يتوفر لها عنصر الدقة والوضوح معاً. وكان من الضروري إيضاح بعض المسائل التي لم يجد المؤلف ضرورة للتوسع فيها، لأنه كان يوجه حديثه إلى القارئ الغربي الملم ببعض الأمور الفكرية العامة والمحيط ببعض معالم الاصطلاح الفلسفي، وذلك خدمة للقارئ بالعربية. ووضعنا ملاحظاتنا، وهي كلها على التقريب تفسيرية وتكميلية، في هوامش أسفل الصفحات، فكل هذه الهوامش من عمل المترجم وهو مسؤول عنها، أما الهوامش النادرة التي أثبتتها المؤلف فقد أشرنا

في نهاية كل هامش منها إلى أنها «هامش من المؤلف»، أو ما شابه هذه العبارة. وقد أثبتنا أصول الأسماء الأجنبية في ثبوت كامل في نهاية الكتاب مرتب على أساس الأبجدية العربية، وأضفنا الإشارة إلى تاريخ الوفاة إذا لم يكن المؤلف قد أضافه في طبعته الثانية. هذا وقد قمنا بالترجمة على أساس الصياغة الفرنسية للكتاب، لأن الأصل الألماني لم يكن متوفرا بين أيدينا عند القيام بالترجمة، خاصة وأن الترجمة الفرنسية اكتسبت احترام القراء، والمتخصصين منهم، منذ صدورها، حتى لقد صدرت في طبعة شعبية متكررة الإصدار، كما ظهر للكتاب ترجمة إنجليزية أيضا، تكرر طبعها، ولكننا لم نطلع عليها إلا ونحن بصدد إضافة اللمسات الأخيرة على الترجمة العربية، واستفدنا منها في بعض المواقع. ولا تشتمل هذه الترجمة على ملحق للكتاب خصصه المؤلف للتعريف «بالمنطق الرياضي»، حيث ظهرت في العربية مؤلفات ذات قيمة في هذا الموضوع، وربما اهتم المؤلف بإضافته لأن هذا الميدان من ميادين اختصاصه الحرفي، وله فيه كتابات قيمة. وكان المؤلف، وهو قسيس من أصل بولندي، وينتمي إلى الطائفة الدومينيكانية المعروفة باهتمامها بالبحث المعرفي، أستاذا في جامعة فرايبورج، ذات اللغة الألمانية، في سويسرا.

إن هذا الكتاب يشكل عرضا وثيقا مسيرا للفلسفة الغربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وهو مصدر للمعرفة الدقيقة، ويمكن أن يظل مرجعا للقارئ المهتم والذي لا يحتاج إلا إلى الأساسيات بصدد أفكار الفلاسفة والتيارات الفكرية. ونوجه انتباه القارئ إلى أهمية الفصلين الأولين كمدخل ضروري يعطي الأبعاد التاريخية والجذور البعيدة لتوجهات الفترة موضع الدراسة.

المترجم

مقدمة المؤلف

يقصد هذا الكتاب إلى هدف مزدوج. فهو يهدف أولاً إلى أن يكون دليلاً إلى الفلسفة الغربية في القرن العشرين للقارئ الذي لم يحز تكويناً فلسفياً متخصصاً. وهو يود بعد ذلك أن يسمح لهؤلاء الذين تابعوا هذا العرض العام أن يوسعوا من قراءاتهم وأن يُقدِّموا على دراسة منهجية. وقد كان من الضروري وجود مؤلف يقصد إلى هذا الهدف المزدوج. فإذا استثنينا مؤلفاً بالإيطالية كتبه «شاكَّا» (١)، فإنه لا يوجد عرض تمهيدي يقدم التطورات الأخيرة ونتائج المعرفة وتقدم الفكر (حتى منتصف القرن العشرين). ويبرر قيام كتابنا هذا أن مؤلف الأستاذ «شاكَّا» لا يقصد إلى الهدف الثاني الذي أشرنا إليه.

هذه هي الاعتبارات التي أدت بالمؤلف إلى القيام بهذا العمل الشاق، وهو شاق لثلاثة أسباب.

الأول، هو أن الوقت الذي أنفق في التحضير له وكتابته صرف المؤلف عن القيام بأبحاثه، وهي وحدها التي تلفت انتباه الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة.

الثاني، وهو أن كتاباً من هذا النوع لا يمكن أبداً، بمحض طبيعته، والمؤلف يدري هذا جيداً، أن يكون على الرضى. ومثل هذا يقول برتراند رسل، وهو أحد أهم الفلاسفة المشهورين في الغرب، في مقدمته لكتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» (٢)، وما يقوله هناك ينطبق على مؤلف هذا الكتاب. والواقع أن إدراكنا أن حياة كاملة تقضى في البحث هي أمر ضروري لمعرفة فيلسوف واحد فقط، هذا الإدراك لا يشجع على كتابة كتاب من قبيل كتابنا هذا.

السبب الثالث، هو أن هذا النوع من الكتب يوجب وضع تخطيط لا يمكن أن

(١) يجد القارئ في «ثبت أسماء الأعلام»، في نهاية الكتاب، شكل كل اسم في لغته الأصلية.
(٢) راجع تصدير رسل في الأصل الانجليزي، طبعة ١٩٥٤م، ص ١. وللمجزيين الأولين من الكتاب ترجمة جيدة بالعربية للدكتور زكي نجيب محمود.

يفي بحق الدقة، ويؤدي إلى حذف أشياء ما كان ينبغي أن تحذف. ولكن ما العمل وليس أمامك إلا صفحات معدودة لكل فيلسوف؟ وعلى هذا فالقارئ يستطيع أن يتخيل كل ما لم نستطع التحدث عنه في فلسفات وإتهاد وبرجسون وهُسرل على سبيل المثال. فليكن الفلاسفة متساهلين في حكمهم على المؤلف.

ورغم أن هذا الكتاب يهدف إلى الإعلام، إلا أنه قد وضع بروح مذهبية. ولنوضح ما نقصده بذلك.

لقد بدا للمؤلف أنه من المستحيل أن يتجنب اتخاذ موقف سريع مجمل من المذاهب التي سوف يتعرض لها بالشرح. ويظن العموم أن مؤرخ المذاهب ينبغي أن يبقى محايدا بإزاء المفكرين الذين يعرض لأفكارهم. هذا القول ليس صحيحا إلا جزئيا. فهو صحيح بقدر ما يفترض أن اختيار المذاهب وتفسيرها يتطلب أعظم قدر من الموضوعية، والمؤلف يجتهد في مراعاة هذا الاعتبار. ولكنه غير صحيح إذا كان يقصد أنه ينبغي النظر إلى النظم الفلسفية وكأنها تحتوي كل منها على قدر متساو من الحق.

إن اعتقاد هذا يعني عدم احترام الفلاسفة. ذلك أنه لو كانت كل النظم الفلسفية متساوية في قيمتها، حتى في الوقت الذي يعارض فيه بعضها بعضا، وهو الحال بالفعل، إذن لكانت كلها باطلة وفاسدة (بالمعنى المنطقي، أي غير صحيحة)، ولما استحق أي نظام فلسفي أن ينظر إليه أكثر من النظر إلى عمل فني. ولكن هذا أبعد ما يكون عن قصد الفلاسفة الجديرين بهذا الاسم. أنهم، جميعا، يبحثون عن الحقيقة وحدها، وهم يريدون أن يكون الحكم عليهم على أساس من هذا الاعتبار وحده.

وعلى ذلك فإنه علامة احترام أن نقدم في هذا الكتاب بعض التقديرات الموجزة للنظريات التي يعرضها كل مفكر من سندرس، ولما يكونون قد قدموه من مشاركة إيجابية، مع بيان جوانب الضعف عندهم ومكامن النقص. هذه الانتقادات ليست في الواقع إلا ملاحظات هامشية، وهي تقوم ابتداء من موقفنا الذي يؤيد

الاتجاه الميتافيزيقي والواقعي والروحي^(٣).

وأهم من التأكيد على موقفنا المذهبي، يهمننا التنبيه إلى فكرتين وجهتنا لإخراج هذا الكتاب، وينبغي أن نناقشهما من الآن، لأنه ما كان للمؤلف أن يبدأ العمل لو لم يكن مقتنعا بصحتها.

هناك أولا مسألة التقدير الصحيح لمجمل الجهد الفلسفي عبر العصور. فكثيرون يحطون كثيرا من قدر عمل الفلاسفة، ويقولون: إن الفلسفة هي مجموعة من التأملات المجردة التي لا أهمية لها في الحياة، وأنه ينبغي بالأحرى التوفر على دراسة العلوم التطبيقية، لأنها هي التي تحدد طرائق عمل كل أوجه النشاط (من عمل المهندس إلى عمل المربي)، من مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم السياسة. والأساس الذي يقف وراء ذلك هو أنه: «فلنعش أولا، ولتفلسف بعد ذلك»، كما يقول المثل اللاتيني، والتفلسف لا يغني من فقر ولا يضمن من جوع.

هذا هو ما يقال، وعند المؤلف أن هذه القضية الذائعة باطللة بطلانا مطلقا، وهي فوق ذلك تعبر عن اضطراب عقلي خطر. إن قصر المعرفة على الجوانب التكنيكية والعملية يقوم على افتراض مؤداه أنه يكفي أن تعرف فقط «كيف» يتكون هذا أو ذاك. والواقع أن سؤال «كيف» ينبغي أن يسبقه سؤال «لماذا؟»، والدين والفلسفة هما وحدهما القادران على تقديم إجابة تخص العلل والغايات.

ولا نقبل قول من يقول إن الحس المشترك (أو الرأي العام) يكفي في هذا الصدد، لأن ما يسمى بالرأي العام ظهر غالبا، حينما نستقرئ التاريخ، أنه ما هو إلا محصلة أفكار فلسفية سابقة. إن الإنسان حيوان عاقل، وهو لا يملك إلا أن يستخدم عقله، وهو إن لم يفعل ذلك بشكل واع وفلسفي، فإنه يفعل بشكل غريزي وعلى طريقة الهواة.

والواقع أن الجميع، بمن فيهم هؤلاء الذين يظنون أنهم لم يغمسوا أصابعهم في

(٣) راجع الباين الثالث والسابع. ويقصد بالواقعية هنا ضد الاسمية، أي القول بأن للمعاني العقلية وجودا نوعيا مستقلا عن الإنسان، فهي ليست مجرد أسماء.

أي فلسفة، إنما هم متفلسفون هواة، وفي نفس الوقت الذي يستخفون فيه بأعمال رجال ذوي قدرات عقلية تفوق قدراتهم ألبا تفوق، فإنهم يبنون لأنفسهم فلسفاتهم الخاصة، وإن تكن معدومة الفائدة وورديئة القيمة.

نفس الشيء يمكن أن يقال في شأن الدين. والدين بطبيعته لا يعتمد على الفلسفة، ولكنه يحتاج هو الآخر دائما إلى الإيضاح وإلى التفسير، لأن الإنسان كائن مفكر. وفي الواقع فإن المفسر إن لم يستخدم في هذا الجهد التفسيري فلسفة عقلية، فإنه سرعان ما يقع فريسة التعصب والانحياز(٤).

ومن ناحية أخرى، فإنه ليس أكثر بطلانا وفسادا من إنكار أهمية الفلسفة في الحياة. صحيح أن الفيلسوف لا يحتل دائما مكانة مشهودة في الحياة اليومية، وقدره في الأغلب أن لا يفهمه القوم إلا بعد موته، وإن كان التاريخ قد عرف فلاسفة ذاقوا طعم المجد في حياتهم، من مثل أفلوطين وتوما الاكويني وهيجل وبرجسون، ولكن حتى في مثل هذه الحالات، فإن الأمر كان أمر موافقتهم لذوق العصر ولم يكن أمر تفهم شامل من جانب العصر لفلسفاتهم.

إن الفيلسوف لا يتم بمطالبات الأمور العارضة ولا بأذواق الناس المتغيرة. وهل في هذا من لوم عليه؟ أو ليس من خاصية الإنسان أن يتعدى الوجود العارض للزمن؟ أو لا يعني تمسكنا بكون اللحظة الحاضرة هي وحدها هدف المعرفة، أن ننزل بالإنسان إلى مرتبة الحيوان؟ وكل من يحيا حياة العقل حسب اعتقاداته الفلسفية يعرف أن الأمر على غير ذلك: ذلك أن الفلسفة، وبسبب أنها، على التحديد، لا تهتم بأمور اللحظة الحاضرة، أي أمور «هذا والآن»، الفلسفة تقوم عن حق بدور واحدة من أكبر القوى العقلية والروحية التي تمنع الإنسان من الهبوط إلى مستوى البربرية، والتي تساعد على بقاء الإنسان إنسانا وعلى أن يصير إنسانا على نحو أفضل وأفضل.

(٤) من لا تقوده فلسفة عقلية لا يدرك الأمور إلا من حيث يجب، لأنه يتحسب في وجهة نظر معينة ترفض من حيث المبدأ إمكان وجود وجهات نظر أخرى، وهو ما يؤدي إلى التعصب والانحياز. إن الفلسفة تفتح دائم.

وليس هذا هو كل شيء. فمهما بدا، في الظاهر، من عدم جدوى الفلسفة، إلا أن الفلسفة في الواقع قوة تاريخية مؤثرة وقادرة. فينبغي أن نوافق وإيتهد^(٥) حين يقارن ما أحرزه الاسكندر المقدوني أو قيصر الروماني أو نابليون من نجاح بالتناجح، التي تبدو في الظاهر غير مثمرة، التي يحصل عليها الفيلسوف: فالواقع أن الذي يغير مسار الإنسانية إنها هو الفكر.

ولا نحتاج، كما فعل الفيلسوف الإنجليزي الميتافيزيقي^(٦)، إلى العودة إلى تأثير الفيثاغوريين في الحضارة اليونانية^(٧)، بل يكفي أن نفكر وحسب في النتائج الضخمة التي أنثرها فكر الفيلسوف الألماني هيجل، وهو الفيلسوف الذي يصعب كثيرا فهم كتاباته: فهو الذي فتح الطريق لتظهر حركات مختلفة مثل الفاشية والحركة الهتلرية والشيوعية^(٨)، وهو بهذا إحدى القوى التي قامت بتغيير وجه العالم في القرن العشرين الميلادي.

إن الفيلسوف، الذي تسخر منه العامة لأنه يعيش في عالم أفكاره التي تبدو بريئة، هو في الحقيقة قوة مهولة، وفكره ذو تأثير لا يقل عن تأثير الديناميت، وهذا الفكر يسري في مجراه، ويلمس عقلا بعد الآخر ليصل في النهاية إلى الجماهير. ثم

(٥) فيلسوف انجليزي (١٨٦١ - ١٩٤٧ م). راجع عنه الباب السابع. وقد ترجمت له عدة كتب بالعربية، وكتب عنه فيها أيضا عدة كتب. ويكتب اسمه أحيانا «هوايتهد» (Whitehead).
(٦) يقصد وإيتهد المذكور.

(٧) كان الفيثاغوريون جماعة فلسفية وعلمية وأخلاقية وسياسية كذلك.

(٨) كتب المؤلف هذا الكتاب في أعقاب الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥ م). حيث لانتزال قوة ذكرى التحالف بين إيطاليا، التي كانت تحكمها الحركة الفاشية بقيادة موسوليني، وألمانيا، التي كانت تحكمها الحركة النازية بقيادة هتلر، وقد تحالف الغرب الرأسمالي مع روسيا السوفيتية الشيوعية من أجل مصالحتهما المشتركة، رغم بقاء العداء بينهما. والذي يشير إليه المؤلف هنا هو تنوع الحركات التي يمكن أن تنتسب، عن حق أو غير حق إلى أفكار مفكر ما، وهو هنا هيجل. ولكننا نلاحظ أن هناك قدرا مشتركا من التشابه بين الحركات الثلاث وهو إعلاء للمجموع فوق الفرد، وقد يرى البعض تشابها كذلك في سمة الدكتاتورية، وهو ما يعود إلى حق الفرد، وهو ما يتفق مع نزعة هيجل في تأكيد أسبقية «الكل» على «الأجزاء». راجع هنا فيما يلي، «رابعاً»، من الفصل الأول.

تأتي اللحظة التي ينتصر فيها على كل العقبات وليوجه مسار حركة الانسانية، أو يحفر قبراً لحطامها. (٩)

إن من يجب أن يعرف طريق المستقبل ينبغي أن يصغي، ليس إلى الساسة، بل إلى الفلاسفة: إن ما يعلنه الفلاسفة اليوم هو ما سيصير عقيدة الغد.

نقول إن هذا الكتاب يعتمد على هذه الفكرة الخاصة بقيمة الفلسفة، ويعتمد على فكرة ثانية لا تقل أهمية عند المؤلف من سابقتها، ويهمه أن تكون واضحة هي الأخرى وموضع تقدير. وبجمل هذه الفكرة الثانية، وهي فكرة بسيطة في نهاية الأمر، أنه لا توجد فلسفة واحدة هي التي تمثل العصر.

وهناك رأي ساذج، ولكنه منتشر وذائع مع الأسف، يظن أن هناك فلسفة واحدة هي التي تغلبت على سائر الفلسفات الأخرى وأصبحت هي فلسفة القرن العشرين في الحضارة الغربية، وأن كل الفلسفات الأخرى قد أهملت جانباً. وهذا هو المركز الذي أراد البعض أن ينسب إماماً إلى الوضعية أو المادية (١٠) أو المثالية أو الوجودية، كل بحسب تفضيلاته.

وليس هناك ما هو أبطل من هذا الرأي، لأن الفكر الفلسفي الغربي في القرن العشرين الميلادي أغنى من أن ينحسب في مثل هذا الإطار الضيق، واليوم، كما كان الحال في سابق فترات التاريخ، وربما على نحو أعنف مما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر الميلادي، اليوم تتصارع فلسفات وتصورات مختلفة عن العالم أشد صراع، فمن النادر أن كان الصراع الفكري على مثل هذه الضراوة، ونادراً ما كثرت التصورات المتعارضة مثل هذه الكثرة وكانت على مثل هذه الحدة ومثل هذا الشراء في الأدوات التكنيكية والبراعة في التقديم.

(٩) للفكر القوي تأثيرات بعضها إيجابي، يمثل في البناء والتوجيه، وبعضها سلبي، يتمثل في النقد والمدمر للتقديم. قارن مثلاً حالة تأثير طه حسين، وإن لم يكن فيلسوفاً، على عصره إلى اليوم إيجاباً وسلباً، أي بناء للجديد وهدم للقديم.

(١٠) يقصد بالوضعية، الرضعية المنطقية. ويقصد بالمادية، المادية الجدلية أو الماركسية. انظر الباب الثاني للمعنوان «الفلسفة المادية».

ويمكن أن نقبل مقولة وجود فلسفة حالية للفكر الغربي، ولكن بمعنى أن كل المفكرين في هذه المرحلة الغربية يتناولون مشكلات محددة مشتركة وأنهم يضعون في اعتبارهم بعض المواقف الجديدة، أما أن نتصور أن الأمر يعني وجود مدرسة واحدة أو اتجاه واحد، فإن هذا أبعد ما يكون عن الصحة. إن فلسفة الحضارة الغربية في منتصف القرن العشرين الميلادي شديدة الثراء والتنوع.

وتبقى كلمة حول استعمال هذا الكتاب. قيل من قبل إن كل كتاب في تاريخ الفلسفة يشبه دليل الرحلات: وكما أن الدليل لا يحل محل الرحلة، كذلك فإن كتاباً في تاريخ الفلسفة لا يغني عن دراسة النصوص ذاتها. فإذا استطاع هذا الكتاب أن يستثير القارئ من أجل أن يدرس دراسة تفصيلية الفلسفات التي تعرض لها، فإنه يكون قد حقق هدفه.

المؤلف

حول طريقة العرض

هذه هي المبادئ التي وجهت اختياراتنا في داخل المعرض الضخم الذي هو الفلسفة الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي :

١ - اقتصرنا على فحص الفلاسفة الانجليز والفرنسيين والألمان وحسب دون غيرهم. ولكن حدث استثناءات معدودة في حالات ذات أهمية (هي حالات المادية الجدلية وكروتشه ووليم جيمس وجون ديوي).

٢ - وحتى في داخل هذا النطاق المحدد المحدود، فإنه لم يكن من الممكن أن نقدم عرضا شاملا لفلاسفة البلاد المختارة (انجلترا، فرنسا، ألمانيا)، بل وجب علينا الاقتصار على مدارس وفلاسفة بعينهم، ممن يمكن اعتبارهم ممثلين للاتجاهات الفلسفية السائدة على نحو قوي. وهكذا فإن الكتاب لا يكون نظرة سريعة إلى سائر فلاسفة القرن العشرين الميلادي في تلك البلاد، بل هو يعرض للخطوط الكبرى للفكر في تلك الفترة وحسب.

٣ - من الصعب تعريف كلمة «المعاصر» في عرضنا للفلسفة «المعاصرة» الأوربية، ولكن هذا التعبير يشمل المفكرين الذين نشروا أعمالا هامة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى. وهكذا يدخل برجسون وماكس شلر في هذا الإطار، بينما لا يدخل فيه الفيلسوف الانجليزي برادلي.

ومع ذلك، فإن هذه الحدود لم تطبق من حين لآخر، وخاصة في حالة الفلاسفة الذين أثروا تأثيرا عميقا على فلسفة القرن العشرين الميلادي في أوروبا. وقد أثرت مشكلة انتهاء كيركجارد إلى هذه المجموعة. وعلى كل حال، فقد كان لابد من إدخال كل من وليم جيمس ودلتاي في الحساب.

٤ - أخيرا، فإنه لم يكن من الممكن كذلك أن نأمل في تقديم مذاهب المدارس والفلاسفة على نحو شامل كامل لا يترك شيئا، ووجب علينا الاقتصار على ما هو

ذي أهمية خاصة للفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي . وهكذا اهتمنا جوهريا بمشكلات نظرية الوجود، ونظرية الإنسان، وفلسفة الأخلاق، وأسس المنهج . ومن الجانب المقابل، فقد مررنا صامتين أو ما يقرب من ذلك على مسائل أخص، منها منطق العلوم، وعلم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، والاستيعاقا، وفلسفة الدين .

ولكننا، مع ذلك، عرضنا في ملحق للكتاب المفاهيم الأساسية للمنطق الرياضي وبعض مشكلاته الكبرى، لأنه، رغم كونه معرضا لاعتراضات بشأن انتهائه إلى ميدان الفلسفة، قد أثر تأثيرا كبيرا على فكر عدد كبير من الفلاسفة الأوربيين في القرن العشرين الميلادي . (١١)

وقد استهدف العرض أن يحافظ بقدر المستطاع على تكوين وترتيب الأعمال التي كتبها المؤلفون موضوع الدراسة . واهتمنا بوجه خاص بإبراز طبيعة المنهج والأسلوب والطرائق الخاصة التي يستخدمها كل مؤلف، وذلك إلى جانب تقديم مذاهبه بالطبع . وقد تطلب هذا أسلوبا اختلف إلى حد كبير من فصل إلى آخر . وعلى سبيل المثال، فلم يكن لا من الممكن ولا من المتصور أن نغترف من الصور البيانية التي تثير بها أعمال برجسون أو جابريل مارسيل، هذا على حين كان علينا أن نكون أوفياء في عرض الدقة المتناهية التي تتميز بها لغة هيدجر وجفاف أسلوبه . وعلى هذا فإن فصولنا تختلف من حيث درجة صعوبتها . ونصبح للمبتدئ أن يضع جانبا، عند قراءته الأولى، الأقسام المخصصة للفلسفة الكانتية الجديدة، ولهرسل، ولهيدجر، ولوايتهد، التي تحتوي على بعض الصعوبة، وأن يجتزئ منها، في قراءته الأولى، بمقدماتها ونتائجها، على أن يعود إليها من بعد في قراءته الثانية .

(١١) لا تحتوي هذه الترجمة على الملحق المشار إليه، حيث أصبحت توجد في العربية مجموعة جيدة من الكتب في الموضوع .

الباب الأول

مصادر الفلسفة الغربية الحالية

الفصل الأول القرن التاسع عشر الميلادي

أولاً: الاتجاه العام للفلسفة الغربية الحديثة وتطورها:

تنتمي الفلسفة الغربية الحديثة، أي الفكر الفلسفي في الغرب في المدة الممتدة من سنة ١٦٠٠ إلى سنة ١٩٠٠ ميلادية، بأسرها إلى التاريخ، فهي قد دخلت في نطاق الماضي.

ولكن الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، أي الفلسفة الغربية الحالية بالمعنى الحقيقي (١٢)، إنما ظهرت أساساً من المجابهة مع الفلسفة الغربية الحديثة، وهي مجابهة فيها اختلاف وصراع، ولكنها تحتوي أيضاً على عنصر الاستمرار وعلى جهد من جانب الفلسفة الحالية في محاولتها أن تتمايز عن الفلسفة الحديثة وأن تتعدها. لذلك، فلا بد، من أجل فهم هذه الفلسفة الحالية، من معرفة الماضي. فوجب إذن أن نشير إلى أكبر معالم تطور تلك الفلسفة الحديثة وإلى أهم أفكارها.

لقد ولدت الفلسفة الأوروبية الحديثة، كما هو معروف، من انهيار الفكر

(١٢) تستخدم في العادة اصطلاحات ثلاثة: الفلسفة «الحديثة»، «المعاصرة»، و«الحالية». ويقصد المؤلفون الغربيون بالتعبير الأول فلسفتهم من ١٦٠٠ إلى ١٩٠٠ م.، وبالتعبير الثاني فلسفتهم من ١٩٠٠ م. إلى وقت كتابتهم، والتعبير الثالث أكثر تحديداً ويدل على التيارات الفلسفية التي تكون مؤثرة بالفعل عن طريق فلاسفة أحياء وقت الكتابة. وسنوف نستخدم حيناً لفظ «الحالية»، وأحياناً تعبير «في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي»، وهو ما يدل على كل حال دلالة دقيقة على قصد المؤلف الذي كتب كتابه حوالي عام ١٩٥٠ م. راجع أيضاً، في مقدمة المؤلف، ما ذكره حول صفة «المعاصر».

«المدرسي» في العصر الأوربي الوسيط^(١٣). وقد تميز الفكر «المدرسي» الوسيط بعدة سمات، هي قوله بالمذهب التعددي (أي قبوله لوجود وحدات وجودية أو موجودات متعددة وبل درجات مختلفة من الوجود)، وأخذته بالاتجاه الشخصاني (أي الاعتراف بأولوية القيم الإنسانية للشخص على ما عداها)، وتصوره العضوي للوجود^(١٤)، كل ذلك إلى جانب اتجاهه الأساسي المتمثل في مركزية الإله (أي أن الإله هو مركز الكون) حيث قال بالإله الخالق للموجودات.

ومن ناحية المنهج الذي اعتمدته الفلسفة المدرسية الوسيطة، فإنها أخذت بطريقة التحليل المنطقي المفضل للمشكلات الجزئية.

فجاءت الفلسفة الغربية الحديثة وعارضت كل هذه السمات وكل تلك القضايا. ذلك أن مبادئها الجوهرية هي القول بالاتجاه الميكانيكي^(١٥)،

(١٣) تبدأ الفلسفة الغربية الحديثة مع كل من بيكون وديكارت، ويختار لبدءها تاريخ اصطلاحي هو عام ١٦١٠ م. أي بداية القرن السابع عشر الميلادي. ويفصل بين الفلسفة الغربية الحديثة والفلسفة المدرسية عصر هام هو عصر النهضة (١٤٥٠ - ١٦١٠ م.)، وفيه أخذت فلسفة القرون الوسطى المسيحية تتلقى الضربات الشديدة حتى انهارت مع نهايته. وتمتد الفلسفة المدرسية، أو «الاسكولائية» أحياناً، من القرن العاشر إلى القرن السادس عشر الميلادي. وسميت كذلك على يد مفكري عصر النهضة لأنها كانت تعلم وتعلم في «مدارس»، وكانت المدارس تحت سيطرة الكنيسة، التي كانت تأخذ بفلسفة أرسطو. وأهم سمة للفلسفة المدرسية منهجها الذي يهتم بالتعريفات والأقضية المنطقية إلى درجة المباحكات اللفظية. ومن نافذة القول أن ذلك التيار الفلسفي اعتمد على سلطة أرسطو الفلسفية، ابتداء من حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، بعد أن جعلتها كتابات القديس توما الأكويني (١٢٢٤/٥ - ١٢٧٤ م.) على توافق معقول مع تعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

(١٤) أي القول بأن الوجود كله مترابط الأوصال، كأنه جسم واحد، له أعلى وأوسط وأسفل، وأفضل وأسوأ، والأعلى والأفضل هو الألوامية رأس الكون وعقله، والأفضل والأسوأ هو المادة، وينتهي بقف الإنسان متوسطاً رابطاً الطرفين، فهو «عالم مصغر» صورة للعالم الكبير.

(١٥) يقال «الميكانيكي» تشبيهاً للعالم بالآلة التي تسير وحدها بغير تدخل من عقل أو توجيه. ويقصد بالاتجاه الميكانيكي القول بأن أحداث العالم لا ترتبط فيما بينها إلا برباط العلية (أو السببية)، وأن الحركة هي الظاهرة العامة في الطبيعة، ولها قوانينها الخاصة. والميكانيكية تقابل النزعة المضموية الحيوية من جهة، وتقابل النزعة الديناميكية التي تقول بالتفاعل بين القوى تفاعلاً متبادلاً، بينما للميكانيكية تركيز على الانفصال بين الأشياء وتفصل ما بين المادة والقوة وترى كل الأحداث نتائج للحركة لا للقوى المتفاعلة.

السذي يستبعد التصور العضوي والتدرجي للوجود، وبالاتجاه الذاتي، الذي يجعل الإنسان مستقلاً عن الإله ويحول اتجاهه اهتمامه ناحية الذات. ومن حيث المنهج، فإن الفلسفة الحديثة، قامت بنبذ المنطق الصوري. كما تميزت، وإن تكن هناك استثناءات هامة، ببناء نظم فلسفية شاخنة لا تعتمد منهج التحليل^(١٦).

وقد كان من نصيب الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠ ميلادية) أن يكون أول من وضع هذه الثورة الفكرية في قالبها الأكمل. ذلك أن ديكارت «ميكانيكي» أولاً (أي يأخذ بالمذهب الميكانيكي)، فهو إذا كان يقول بوجود درجتين من الوجود: العقل والمادة، إلا أنه يرى أن الحقيقة غير العقلية تحتل بأسرها، أي تعود، إلى مفاهيم ميكانيكية خالصة (الوضع، والحركة، والدفع)، كما أن كل حدث يمكن تفسيره عن طريق قوانين ميكانيكية حسابية.

وفي نفس الوقت الذي يأخذ فيه ديكارت بالنزعة الميكانيكية، فإنه يعتمد الاتجاه الذاتي^(١٧)، حيث أن الواقعة الأساسية ونقطة البدء الضرورية للفلسفة في نظره، إنما هي الفكر.

أضف إلى هذا وذاك أن ديكارت يأخذ بالمذهب «الاسمي»: فليس هناك عنده (في عملية معرفة العالم الخارجي) من إدراك حدسي بالعقل، وإنما هناك وحسب إدراك حسي للجزئيات. أخيراً فإن ديكارت كان خصماً عنيفاً للمنطق الصوري: فهو لا يعرف بالمعنى الحرفي للكلمة أي منهج يكون خاصاً بالفلسفة، ويرى أن تطبق على كافة مجالات المعرفة طرائق العلوم الرياضية في دراستها للطبيعة^(١٨)، وإن لم يفحص ديكارت هذه الطرائق الرياضية فحصاً فلسفياً^(١٩).

(١٦) لاحظ أن كل هذه الخصائص تقابل وحدة بوحدة، على وجه التقريب، خصائص الفلسفة المدرسية المذكورة، سمات ومنهجاً.

(١٧) ما يسميه المؤلف هنا الاتجاه الذاتي هو الذي قد يسمى أحياناً «الثالية»، إذا اقترن مع الأخذ بالمذهب العقلي. ولكن يبدو أن المؤلف يستخدم هذا الاصطلاح استخداماً محصوراً، ويحده في الجملة التالية في النص.

(١٨) كان ديكارت يود الوصول إلى «منهج عام» في المعرفة يطبق على كل شيء.

(١٩) لاحظ هنا أيضاً أن هذه النقاط الخاصة بديكارت تقابل وحدة بوحدة على وجه التقريب خصائص الفلسفة المدرسية، سمات ومنهجاً.

وإذا ما قبل المرء هذه المبادئ، فإنه يجد نفسه وقد قامت أمامه مشكلات لا حل لها: فإذا كان العالم مجرد تجمع من الذرات، وتكوينه يقارن بتكوين الآلة، فكيف نفس وجود عناصر روحية فيه؟^(٢٠). ومن ناحية أخرى، كيف نستطيع الوصول إلى حقيقة هذا العالم ابتداء من الفكر الذي هو المعطي المباشر الوحيد لنا؟^(٢١). وأخطر من هذا وذاك، فإن السؤال الأهم هو: كيف تكون المعرفة ممكنة إذا كنا لا نعرف إلا الجزئيات، بينما تطبق المعرفة على تلك الجزئيات دائماً مفاهيم كلية وقوانين عامة؟

وقد قدم ديكارت نفسه حلاً لهذه المشكلة الأخيرة بافتراض وجود أفكار فطرية، ووجود موازنة بين قوانين الفكر وقوانين الوجود^(٢٢). فقد أفسح له «الكوجيتو»^(٢٣) الطريق للانتقال من الفكر إلى الواقع، بحيث أقام ديكارت بين العقل والمادة علاقة العلة والمعلول.

وقد أخذ عدد من المفكرين، الذين يسمون خطأً «بالعقليين»^(٢٤)، بنظرية الأفكار الفطرية. وأهمهم: اسبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧ م)، وليبنيتز (١٦٤٦ — ١٧١٦ م)، وفولف (١٦٧٩ — ١٧٥٤ م).

وقامت مجموعة أخرى، هي مجموعة الفلاسفة التجريبيين الانجليز، بالاتجاه في طريق يبدو أكثر منطقية من طريق الآخرين: فهم يقبلون بالمذهب الميكانيكي، وهو ما يتفق مع اتجاههم التجريبي، ويوسعون من تطبيقه ليشمل العقل نفسه، ويقولون بالاتجاه الذاتي والاتجاه الاسمي المتطرف^(٢٥). وقد وجدت هذه الأفكار

(٢٠) من مثل العقل والفكر.

(٢١) بعبارة أخرى: كيف تتم القفزة من الذات إلى الموضوع رغم التباين النوعي بينهما؟.

(٢٢) وهو ما يحل المشكلة الثانية الخاصة بالعلاقة بين الذات والموضوع.

(٢٣) الكوجيتو هو مبدأ ديكارت الشهير: «أنا أفكر إذن أنا موجود».

(٢٤) لأن المؤلف يفضل تسميتهم «بالذاتيين». راجع هامش (١٧).

(٢٥) الاتجاه الاسمي المتطرف هو القول بأنه لا وجود للكليات على أي وجه، وإنما كل شيء في العقل مجرد أسماء اصطلاح عليها.

على نحو غير واضح عند فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦ م.)، ولكن الذين وضعوها في عرض منظم هم جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م.) وجورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣ م.) وعلى الأخص ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦ م.).

ويرى هذا الأخير أن النفس ما هي إلا حزمة من الصور، هي التي نسميها «أفكارا». هذه الأفكار هي وحدها التي يمكن أن تعرف معرفة مباشرة، أما القوانين العامة فهي ليست إلا نتاجا للقدررة على الارتباط التي تظهر بفضل العادة (٢٦)، وبالتالي فليس لتلك القوانين العامة أية قيمة موضوعية (٢٧).

وهكذا فإن هيوم يرى أن محض وجود عالم حقيقي لا يقوم إلا على الاعتقاد (٢٨)، ولا يحمي هيوم من الشك المطلق إلا أخذه بمذهب الاعتدال على الإيمان. وفيما عدا هذا، فإنه يشك في كل شيء: في العقل، في الحقيقة، وفي المعرفة على الأخص.

في نفس هذا الوقت، أدى تقدم العلوم الطبيعية إلى ميلاد التصور المادي للكون، الذي تطور واتسع طالما لم يجد أمامه أية فلسفة معارضة تقاومه. وهكذا فإن المذهب المادي، الذي بشر به توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م.) من قبل، ازدهر في فلسفات بونيه (١٧٢٠ - ١٧٩٣ م.) ولامتري (١٧٠٩ - ١٧٥١ م.) وهولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩ م.) وديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤ م.) وهلفتيوس (١٧١٥ - ١٧٧١ م.) (٢٩).

(٢٦) العادة أي تكرار التجربة، فيتحقق الربط بين شيئين.

(٢٧) أي أنها لا تعبر عما في الواقع، في الموضوعات أو «الأعيان»، بل عما في الذهن.

(٢٨) أي لا يمكن البرهنة عليه عقليا، لأنه من المستحيل الانتقال عما في الذهن إلى الواقع.

(٢٩) الأول انجليزي، والرابع ألماني عاش في فرنسا وكتب بالفرنسية، والثالث والخامس أهم أعضاء مجموعة «الانسكلوبيديين» (الموسوعيين) الفرنسية. أما المذهب المادي فإن أسامه أنه لا يوجد في الكون غير المادة، على ضد ديكارتر الذي رأى أن هناك المادة وفوقها العقل.

ثانيا : الفيلسوف الألماني كانت :

في هذا الإطار الباعث على اليأس^(٣٠)، والذي كان كارثة على العقل، ظهر الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م.) (Kant)، الذي أخذ على نفسه اتقاد العقل والعلم والأخلاق والدين، بدون أن يتنكر في نفس الوقت لأي من المبادئ الأساسية للفكر الأوروبي الحديث^(٣١). فهو يقبل المذهب الميكانيكي كما هو وعلى علاته، وعنده أنه يحكم العالم التجريبي وأحداثه، بما في ذلك الفكر الذاتي^(٣٢).

ولكن كانت يرى أن هذا العالم التجريبي هو نتاج تركيب قامت به الذات الترانسندنتالية^(٣٣) معتمدة على كم هائل، ينقصه التنظيم، من الإحساسات. وهكذا فإن قوانين المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية تحكم العالم التجريبي وأحداثه، لا شيء إلا لأن العقل يُدخلها في ذلك العالم. وفي نفس الوقت فإن العقل لا يخضع هو نفسه لهذه القوانين، لأن العقل لا يأتي من العالم الحسي، بل هو بالأحرى مشرّع له، وهو منبع القوانين التي تحكمه.

هكذا يتقد كانت، وبضربة واحدة، العلم والعقل. ولكن في ظل هذه الشروط تصبح معرفة «الشيء في ذاته»^(٣٤)، أي معرفة الحقيقة الموجودة في ذاتها والتي تتعدى

(٣٠) في نظر المؤلف بالطبع، وهو بعد كل شيء رجل دين وقسيس، كما أشرنا في المقدمة.

(٣١) وهي التي عرضها المؤلف في بداية هذا الفصل.

(٣٢) الذاتي هنا بمعنى الأفكار النفسية للفرد المحدد.

(٣٣) Transcendental . تترجم هذه الكلمة أحيانا بالعربية إلى «المتعالي»، أي ما يعلو على التجربة. وسوف يستخدمها كانت أولا ثم ستمرد إلى الاستخدام عند فلاسفة القرن العشرين في الغرب كما سنرى. ومعناها الأساسي عند كانت «ما يخص الفكر وحده وينصب على المبادئ والصور الأولية ويقابل التجريبي»، وذلك باعتبار أن المبادئ العقلية والصور الأولية (أو القبلية) هي التي تحكم التجربة وتنظمها (راجع مجمع اللغة العربية، «المعجم الفلسفي»، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٤٣، وراجع فيه كذلك ص ١٦٩ في كلمة «متعالي»، وانظر رأي الدكتور عثمان أمين في معاني «الترانسندنتالي» موجزا في د. مراد وهبه، «المعجم الفلسفي»، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٩، ص ١٠٣-١٠٦).

(٣٤) أو «النومين» (Noumenon)، هكذا صار الاسم في الاصطلاح العربي الحديث. ويلاحظ أن الكلمة الإنشجية تشير إلى المفرد، وجمعها: Noumena.

الاحساسات، تصبح غير ممكنة: ذلك أن المعرفة تنحصر في نطاق الحدس الحسي^(٣٥)، وبدون الاحساسات فإن «مقولات العقل فارغة»^(٣٦).

ويتج عن هذا أن المشكلات الكبرى للوجود والحياة الإنسانية لا حل لها. فعلي مستوى المعرفة يستحيل اقامة علم للميتافيزيقا^(٣٧). وصحيح أن كانت قد تصدى من بعد لمشكلات وجود الإله وخلود النفس والحرية^(٣٨)، وهي عنده مشكلات الفلسفة الثلاثة الكبرى، ولكنه قدم حلولاً لهذه المشكلات بالاعتماد على أدوات غير عقلية، فهي تصبح عنده «مسلمات» للإرادة^(٣٩).

يظهر ما سبق أن الفلسفة الكانتية تتركب من العنصرين الجوهرين للفلسفة الغربية الحديثة، أي الاتجاه الميكانيكي والاتجاه الذاتي^(٤٠).

وتقوم فلسفة كانت على موقف «تصوري»^(٤١) متطرف: فالذات الترانسندنتالية، باعتبارها مبدأ منظماً، هي التي تخلق المضمون العقلي. أي الذي يمكن ادراكه بالعقل، للعالم، وهذا المضمون يُحتزل في النهاية إلى عدد من العلاقات، لا أكثر.

(٣٥) الحدس الحسي، أي ادراك ما تقدمه لنا الحواس.
(٣٦) أي فارغة من المادة التي هي المدركات الحسية. وهناك قول مشهور لكانت: «العقل بغير الحس فارغ، والحس بغير العقل أعمى».
(٣٧) لأنه لا معرفة ولا علم في رأي كانت إلا في نطاق المحسوسات، وموضوعات الميتافيزيقا، وأهمها عنده الآله والنفس والحرية، غير محسوسة. إذن فلا «علم» للميتافيزيقا، لأن مادة العلم من الحس.

(٣٨) تصدى لها في نطاق فلسفة الأخلاق لا في إطار نظرية المعرفة.
(٣٩) اعتبر كانت أنه لا قيام للسلوك الأخلاقي بدون المسؤولية والثواب والعقاب، وهذا كله يفترض قيام الحرية ووجود النفس التي تختار وجود الإله الذي يجازى. وهكذا فإن لم يمكن البرهنة عقلياً على وجود الإله، فإن هذا الوجود، مع ذلك، ضرورة أخلاقية. ويقصد كانت بالمسلمات قضايا نظرية غير مبرهن عليها في ذاتها، ولكنها مرتبطة بقوانين أخلاقية صحيحة.

(٤٠) الاتجاه الذاتي هنا هو الذي يسمى مثالياً، أي القول بأولوية العقل والفكر على المادة.
(٤١) conceptualism ويقال التصورية هنا على مذهب كانت بصفة خاصة لأنه رفض الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي معاً، وقال بمشاركة العقل والحس معاً في عملية المعرفة، التي تنهي نظريتها إلى وجود تصورات في الذهن أصلها حسي، ولكنها تمتاز بالموضوعية والعمومية.

وهكذا تنقسم الحقيقة إلى ميدانين : العالم التجريبي أو عالم الظواهر، الذي يخضع كله تمام الخضوع لقوانين الميكانيكا، وعالم الوجود في ذاته . ، أو «النومين»^(٤٢)، الذي لا قدرة لنا على معرفته معرفة عقلية^(٤٣) . لقد كان من نصيب كانت أن يضع الفكر الغربي الحديث في صورته الأقوى وفي تعبيره الأكمل ، ولكنه وضعه في نفس الوقت على قضبان طريق محتوم^(٤٤) .

ومهما قال المؤرخون في حق تأثير الفلسفة الكانتية على التطورات اللاحقة للفلسفة الغربية ، فإنهم لن يوفرونها حقها كاملاً . فهي تسيطر على القرن التاسع عشر الميلادي ، ورغم ظهور اتجاه مضاد لاتجاهها في نهاية ذلك القرن ، إلا أن بعض المفكرين سيستمرون في القرن العشرين الميلادي في الخضوع لسلطانها .

وهي أيضا تقف موقع المنبع من تيارات الفكر الكبرى في القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية . ذلك أن كانت ، حين نازع في إمكان قيام أية ميتافيزيقا على أساس عقلي ، لم يترك أمام المعرفة إلا واحداً من طريقتين : إما أن تدرك العالم بمناهج العلم ، وفي هذه الحالة سوف تنكمش الفلسفة لتصبح تركيباً من النتائج المتنوعة التي توصلت إليها العلوم المختلفة ، وإما أن تدرس الخطوات التي بها يتكون الواقع ابتداء من مبادئ العقل المنظمة ، وفي هذه الحالة تصبح الفلسفة تحليلاً لتكوين الأفكار وأصلها وصورتها . والواقع أن أعظم تيارين في القرن التاسع عشر الميلادي ما هما إلا تطوير طائفتين الإمكانيتين : فالمذهب الوضعي والمذهب المادي يختزلان دور الفلسفة إلى مهمة تجميع نتائج العلوم ، بينما يتجه المذهب المثالي إلى تكوين نظم فلسفية يحاول فيها تفسير العالم على أنه نتاج لحركة الفكر .

ثالثاً : الرومانتيكية :

تدخل عامل آخر لتوجيه تطور الفكر الأوروبي في بداية القرن التاسع عشر

(٤٢) راجع هامش (٣٤) .

(٤٣) لأن كل معرفة عقلية في رأي كانت ينبغي أن تستمد مادتها من المعطيات الحسية ، ولا سبيل لنا إلى معرفة «النومين» حسيًا .

(٤٤) وبما يقصد المؤلف طريق التزعة الذاتية الضيقة .

الميلادي، وقدر لهذا العامل أن يكون ذا دور مؤثر من بعد: ذلك هو المذهب الرومانتيكي (٤٥).

والحركة الرومانتيكية حركة شاملة (٤٦)، ومن الصعب على المؤرخ أن يعرفها تعريفا محددًا. ولكن يمكن أن نقول، بدون أن نذهب في التبسيط مذهبًا بعيدًا، إن الاتجاه الرومانتيكي هو في جوهره تمجيد للحياة وللنفس، ويفسر ظهوره على أنه رد فعل قوي مضاد للمذاهب الميكانيكية.

وكان الفيلسوف الألماني كانت قد حاول إزالة آثار هذه المذاهب بطرائق عقلية، وبقيت طريقة أخرى: هي عدم الاعتماد على العقل. وكان من الطبيعي أن يرتفع الاعتراض على العلم العقلي من جانب شعراء وفنانين وكتاب أزعجهم عقم الوصف العلمي للعالم، فعارضوا العلم بالعاطفة وبالحياة وبالدين، معلنين أن هناك طرقاً أخرى غير طرق العلم للوصول إلى الحقيقة (٤٧).

ولكن المذهب الرومانتيكي ليس دائماً مذهباً لاعقليا، بل أنه يظهر أحيانا مدافعا مخلصا عن العقل. ولكن الذي يؤكد عليه دائماً هو الاندفاع المتحمس والحياة والتطور.

وكانت فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين (٤٨) قد دافعت

(٤٥) يقال «رومانتيكي» في الاستخدام العادي بالعربية للموغل في الخيال، وليس هذا الاستخدام ببعيد عن المعنى الأصلي. والرومانتيكية في أصلها بدأت مع أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر الميلادي وسيطرت عليه، وهي حركة أدبية أولاً، ولكنها ظهرت كذلك في ميادين الفن الأخرى. ويقال «الرومانتيكية الفلسفية» على رد الفعل الفلسفي في ألمانيا خاصة ضد تيارات القرن الثامن عشر الميلادي الآخذة بالعقل والعقل وحده وضد حركة «التنوير» على الأخص، بما أشار إلى وجود قوى أخرى للإنسان غير العقل، أهمها العاطفة والحدس المرتبطان بالحياة وباللانهاضي.

(٤٦) يقصد تواجدهما على مستوى الشعر والمسرح والموسيقى والفنون التشكيلية، وفي النقد الأدبي، وفي الفلسفة كذلك، كما وُجد لها ممثلون في ألمانيا وفي فرنسا وإنجلترا، وغيرها من البلاد الأوروبية.

(٤٧) يمكن القول إن فلسفة الحياة، التي سيعرض لها الباب الرابع، تجد أصولها في الحركة الرومانتيكية.

(٤٨) أي الاتجاهات العقلية والتجريبية عند الفرنسيين والانجليز بخاصة.

عن تصور سكوني للعالم، وكان المذهب الميكانيكي يرى أن آلة العالم قد أرسيت قواعدها مرة واحدة وإلى الأبد، وأنها مجموعة هائلة من التروس لا يفقد منها شيء، ولكن لا يخلق فيها شيء أيضا.

فجاءت الحركة الرومانتيكية وهاجمت بكل عزمها وطاقاتها تلك الصورة عن العالم، وبفضل صيحتها هذه احتفظت لنفسها بتأثير عظيم جدا على مدى القرن التاسع عشر كله في الحضارة الغربية.

رابعا: التيارات الرئيسية:

من أهم سمات القرن التاسع عشر الميلادي الاتجاه القوي نحو بناء نظم فلسفية: فالتركيب يعلو شأنه على التحليل.

وقد ظهر هذا الاتجاه في بداية تلك الفترة في المثالية الألمانية بوجه خاص. وكان كانت قد أكدت على الوظيفة الخلاقة للعقل، فتوسع تطبيق هذه الفكرة ومزجت مع فكرة الرومانتيكية عن الفكر الذي هو في صيرورة دائمة. من هذا المنهج خرجت مذاهب الفلاسفة الألمان فشته (١٧٦٢ — ١٨١٤ م.) وشلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤ م.)، وعلى الأخص هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م.).

وقد تصور هيجل الحقيقة الوجودية على أنها نمو جدي للعقل المطلق الذي يصل دائما إلى تركيبات جديدة ابتداء من مفهومي القضية ونقيض القضية^(٤٩). وفلسفة هيجل تقدم مذهبا عقليا شاملا، ولكنها في نفس الوقت رومانتيكية جدا بسبب طابعها الديناميكي والتطوري.

وقد حلت عدة مذاهب متأثرة بالعلم محل المثالية الألمانية بعد هيجل. ولنذكر أولا المادية الألمانية عند فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢ م.) وموليشط (١٨٢٢ - ١٨٩٣ م.) وبوخزر (١٨٢٤ - ١٨٩٩ م.) وكارل فوجت (١٨١٧ - ١٨٩٥ م.) وقد

(٤٩) القضية (thesis) ونقيضها (anti-thesis) ويتركب منها «المركب»، الذي يصبح بدوره قضية يقابلها نقيضها ومركب منها، إلى ما لا نهاية.

نفث مذاهبهم وجود العقل ذاته ودافعت عن الحتمية الشاملة^(٥٠).

ولنذكر بعد ذلك الفلسفة الوضعية التي أسسها في فرنسا أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧ م.)، ويتبعه جون استيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م.) في إنجلترا، وارنست لاس (١٨٣٧ - ١٨٨٥ م.) ويودل (١٨٤٨ - ١٩١٤ م.) في ألمانيا . وقد رأى هؤلاء جميعاً أن الفلسفة ليست إلا تجميعاً لتأنيج العلم، العلم مأخوذاً بالمعنى الميكانيكي.

وقد تأيد هذان الاتجاهان، المادي والوضعي، تأييداً عظيماً بمذهب تشالرز دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢ م.)، العالم الانجليزي الذي فسر تطور أنواع الكائنات الحية تفسيراً ميكانيكياً بحثاً^(٥١)، وذلك في كتابه الشهير «في أصل الأنواع بالانتخاب الطبيعي» (الصادر عام ١٨٥٩ م.).

وهكذا استقرت فكرة التطور الرومانتيكية والهيكلية على أساس علمي، وفي نفس الوقت فإنها أصبحت تفسر تفسيراً ميكانيكياً. فصارت فكرة التطور مذهباً شاملاً عاماً، وأدت إلى ظهور المذهب التطوري الواحد الذي دافع عنه على الخصوص توماس هنري هكسلي (١٨٢٥ - ١٨٩٥ م.)، وهيربرت اسبنسر

(٥٠) Determinism. مذهب هام سيأتي ذكره تكررنا. ويقصد به: «مبدأ يفيد عموم القوانين الطبيعية وثبوتها، فلا تخلف ولا مصادفة. ويقوم على مجموعة الشرائط الضرورية لتحديد ظاهرة ما، فكل شيء في الوجود يرد إلى العلة والمعلول، وعلى هذا المبدأ يعتمد الاستقرار في العلوم الطبيعية. وهذه الحتمية الصارمة التي تحكم في التفكير العلمي في القرن التاسع عشر اهتزت وتزعزعت في القرن العشرين. وقد تمتد هذه الحتمية إلى الظواهر الإنسانية، فتخضعها لظروف وعوامل سيكولوجية وطبيعية، وتتعارض مع حرية الإرادة... وتختلف الحتمية عن الجبرية التي تخضع الطبيعة لقوى خارجة عنها (هي الألوهية عادة)، في حين أن الحتمية تعتمد على ضرورة كائنة في الطبيعة ذاتها» («المعجم الفلسفي» لجمع اللغة العربية، ص ٦٧). والجبرية (Fatalism) هي «مذهب من يرون أن كل شيء يتم على نحو لا مرد له، فلا تستطيع قدرة الإنسان ولا إرادته أن تغير شيئاً في مجرى الحوادث». ويمثل الجبرية في التراث الإسلامي الجهمية الذين يرون كل شيء إلى الله، والعبد عندهم أشبه ما يكون بريشة في مهب الريح (نفس المصدر، ص ٥٩).

(٥١) من مجالي أهميته أنه طبق منهج التفسير الميكانيكي على الحياة ذاتها، وهي تعارض طبيعتها المفهوم الميكانيكي.

(١٨٢٠-١٩٠٣ م.)، بينما نشره بين مختلف طبقات القراء الألماني إرنست هيكل (١٨٣٤-١٩١٩ م.).

وكان يظهر للناس في الأعوام ١٨٥٠ - ١٨٧٠ م وكأن الاتجاه التطوري الميكانيكي، والمادي كذلك في معظم الأحيان، سوف يستمر في السيادة على الأفكار في أوروبا. ولكن هامي العودة إلى المثالية تعود إلى الظهور حول عام ١٨٧٠ م.، في إنجلترا أولاً مع توماس هيل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢ م.) وادوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨ م.)، وتبعتهما هناك مدرسة هامة، ثم في ألمانيا بعد ذلك مع المدرسة الكانتية الجديدة^(٥٢) ممثلة في ليبان (١٨٤٠ - ١٩١٢ م.) وفولكلت (١٨٤٨ - ١٩٣٠ م.)، ومدرستي جامعتي ماربورج وبادي اللتين أقامتا مركزين منظمين للدراسة.

أما في فرنسا، فقد درّس رينوفييه (١٨١٥ - ١٩٠٣ م.) مذهباً في النقدية الجديدة، ومن المثاليين الفرنسيين المهمين كذلك هاملان (١٨٥٦ - ١٩٠٧ م.)^(٥٣).

ولكن المذهب المثالي لم يستطع أن يفرض نفسه بالكلية على العقول، حيث استمرت اتجاهات وضعية وتطورية قوية تعبر عن نفسها جنباً إلى جنب مع المذهب المثالي حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي.

وهكذا يمكن أن نحدد ثلاثة مراحل لتطور الفكر الأوربي في خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وهي: المثالية ثم مذهب التطور على الطريقة العلمية ثم تعايش التيارين معاً.

ورغم تعاوض المثالية ومذهب التطور العلمي، إلا أن الحركتين تشتركان معاً في خصائص جوهرية، وهي:

- الاتجاه نحو بناء النظم الفلسفية،

(٥٢) حول الكانتية الجديدة، انظر الباب الثالث، الفصل العاشر.
(٥٣) حول هذين المفكرين، انظر الباب الثالث، الفصل التاسع، وأولاً.

- انجاء عقلي واضح إزاء العالم التجريبي ،

- رفض النفاذ إلى العالم الذي يعلو الظواهر، أو أيضاً نفي وجود مثل ذلك العالم،

- وأخيراً الاتجاه الواحدي، الذي يذيب الشخص الإنساني إما في المطلق أو في تيار التطور الكلي .

وهكذا فإن الاتجاه العقلاني والانحصار في عالم الظواهر والقول بالتطور والواحدية اللاشخصية وبناء النظم الفلسفية، كل هذا هو ما يشكل إلى حد كبير هيئة الفكر في خلال القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية .

خامساً : تيارات جانبية :

لم تتسجد المثالية والتطورية الوضعية وحدهما الفكر الأوروبي في الفترة المشار إليها، حيث تطور تياران آخران بموازاتهما، وإن كانا أقل أهمية وأقل تأثيراً في الظاهر، ولكنهما يجوزان أهمية حقيقية رغم ذلك .

فقد ظهر الاتجاه اللاعقلي أولاً، وهو الناتج عن الحركة الرومانتيكية وتخلّفها، ليعارض المذهب العقلي الهيجلي . ويمثل هذا الموقف هو شوبنهاور الفيلسوف الألماني (١٧٨٨ - ١٨٦٠ م.)، الذي يرى أن المطلق ليس العقل، بل إرادة عمياء ولا عقلية^(٥٤) . وإلى جانب شوبنهاور ظهر المفكر الدانمركي كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥ م.) ليدفع إلى مدى أبعد الهجوم على المذهب العقلي^(٥٥) .

وكان قد ظهر قبلهما في فرنسا تيار يدافع عن الإرادة ويدعو إلى الاتجاه اللاعقلي هو الآخر، وإن كان تياراً أقل ظهوراً، وقد مثله مين دي بيران (١٧٦٦ - ١٨٢٤ م.)^(٥٦) .

(٥٤) انظر حوله كتاب د. عبد الرحمن بدوي، «شوبنهاور» .

(٥٥) انظر حوله كتابات د. إمام عبدالفتاح إمام التي تناولته والوجودية عامة .

(٥٦) انظر حوله كتاب د. حبيب الشاروني، «مين دي بيران» .

وفي مرحلة تالية، وبعد الهجوم على المذهب العقلي الميجلي، هاجم الاتجاه اللاعقلي للمذهب العقلي العلمي، وهو هنا سوف يعتمد في هجومه على نظرية التطور عند دارون. وكان النبي المعبر عن هذا الموقف هو نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠ م.)، الذي يعلن أولوية الاندفاع الحيوي على العقل، ويطالب بمراجعة كل القيم، وينادي بعبادة الرجل العظيم^(٥٧). وكان اعتقاد فلسفة دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١٢ م.) هي الأخرى على الاتجاه التطوري، ويؤكد هذا الفيلسوف الألماني على أولوية التاريخ وعلى نسبية الفلسفة^(٥٨). ثم تجد النزعة النسبية ممثلاً لها يقدمها في صورة جديدة في شخص الفيلسوف الألماني سيمل (١٨٥٨ - ١٩١٨ م.).

أما التيار الثانوي الآخر من تيارات القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية فهو تيار الميتافيزيقا.

ودعوى فلاسفة هذه المدرسة تقوم في أنهم قادرون على الوصول إلى عالم يقع فوق عالم الظواهر. ونلاحظ غالباً عندهم ميلاً نحو الأخذ بالتعددية الميتافيزيقية مقروناً بفهم عظيم لمشكلات الإنسان الواقعي. ولم يشكل هذا التيار مدارس مهمة، ومثله مفكرون منفردون. ولندكر منهم في ألمانيا هربارت (١٧٧٦ - ١٨٤١ م.) وفشنر (١٨٠١ - ١٨٨٧ م.) ولوطز (١٨١٧ - ١٨٨١ م.) وفون هارتمان (١٨٤٢ - ١٩٠٦ م.) ثم يأتي من بعدهم، مع تنويعات هنا وهناك، فنت (١٨٣٢ - ١٩٢٠ م.) وأيكن (١٨٤٦ - ١٩٢٦ م.) وبولسن (١٨٤٦ - ١٩٠٨ م.)^(٥٩).

أما في فرنسا، فإن الآخذين بالتيار الميتافيزيقي هم فيكتور كوزان (١٧٩٢ - ١٨٦٧ م.) وتلامذته (ومنهم بول جانيه: ١٨٢٣ - ١٨٩٩ م.). ولكن النظم الفلسفية التي بناها كل من رافيسون (١٨١٣ - ١٩٠٠ م.) ولاشلييه (١٨٣٢ -

(٥٧) ترجمت له عدة كتب إلى العربية، وانظر حوله كتابين لكل من د. عبدالرحمن بدوي ود. فؤاد زكريا بنفس العنوان: «نيتشه».

(٥٨) راجع حوله الباب الرابع، الفصل الثالث عشر، «ثانياً».

(٥٩) عنهم جميعاً، تجد اشارات متكررة في كتاب كويله، «المدخل إلى الفلسفة»، المترجم إلى العربية الرصينة بقلم الدكتور أبوالمعال عفيفي.

١٩١٨ م). تقدم ذلك التيار في صورة أقوى. وعلى عكس الحال في ألمانيا وفرنسا، فإن التيار الميتافيزيقي لم يظهر في صورة ملفقة للنظر في انجلترا^(٦٠).

وهناك أمر يشترك فيه التيار اللاعقلي مع التيار الميتافيزيقي ألا وهو الانطلاق من مواقف فلسفة كانت والاعتماد عليها. ذلك أن المذهب اللاعقلي يتتبع مباشرة، من جهة، عن المذهب الكانتي القائل بعدم إمكان نفاذ العقل إلى مشكلات الميتافيزيقا^(٦١)، كما أن معارضته للاتجاه العقلي عند كانت يشكل خطأ هاديا له، من جهة أخرى.

كذلك، فإن تأثيرات من الاتجاه التجريبي الميكانيكي، على الطريقة الداروينية، تظهر في المذهب اللاعقلي، وخاصة عند نيتشه. ونفس الحال أيضا فيما يخص الفلسفة الميتافيزيقية، رغم أن هذا قد يبدو مستغربا. فهم جميعا يأخذون بشئانية عالم الظواهر وعالم الوجود في ذاته، كما أن معظمهم ينحاز إلى جانب الموقف الميكانيكي.

ولنوجه الانتباه إلى أن هذين التيارين، وأهميتهما محدودة إلى حد ما، لا يقارنان بتياري المثالية والتجريبية، وهما التياران اللذان سادا الفلسفة الأوروبية في القرن التاسع عشر الميلادي.



(٦٠) تبقى انجلترا أمينة دائما على التيار التجريبي في صوره المتنوعة.

(٦١) راجع فيما سبق هامش (٣٧)، وللمتن المقابل له.

الفصل الثاني الأزمة

أولا : المتغيرات

دخلت الفلسفة الغربية دور أزمة عميقة عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين الميلادين . وتتمثل أعراض هذه الأزمة في ظهور حركات فكرية تعارض المذهبين الاهمين في الفكر الأوربي الحديث ، أي المذهب الميكانيكي المادي والمذهب الذاتي . وهذا التغير لا يقتصر على ميدان الفلسفة ، بل يمتد إلى ما وراءه^(٦٢) ، ويمكن أن نقارنه مع الأزمة الكبيرة التي أنتجت في عصر النهضة الأوربية الثقافة الأوربية الحديثة كلها^(٦٣) .

ومن الصعب كثيرا أن نحدد كل علة هذه الأزمة ، وهي علة متعددة بقدر ماهي متداخلة ، ولكن الوقائع على الأقل واضحة : فقد وقعت أوروبا في تلك الآونة تحت ضغط حركة عميقة من الفكر الاجتماعي ، واضطرابات اقتصادية خطيرة ، وتجديدات جذرية في الفن ، واصلاحات واضحة في ميدان الدين .

ويتفق المؤرخون ، على أي حال ، على أن بداية القرن العشرين الميلادي ليست وحسب نهاية مرحلة ، بل إنها إسدال للستار على مرحلة تاريخية طويلة ، انتهى أمرها الآن وكان ، إلى درجة أن العصر الجديد في الحضارة الغربية لم يعد يتسمي إلى عصرها الحديث^(٦٤) .

(٦٢) أي إلى ميادين الاجتماع والاقتصاد والفن والانسان بعامه .

(٦٣) راجع فيما سبق الفصل الأول ، «أولا» .

(٦٤) بسبب شدة الاختلافات ما بين المرحلتين .

ولهذا فلا يعدم الرأي القائل بأن تلك الثورة الاخيرة هي أكثر جذرية من الثورة التي قام بها عصر النهضة ضد القرون الوسيطة الاوربية ، لا يعدم هذا الرأي أساسا يعتمد عليه . وعلى أي حال ، فإن هناك أماننا على الأقل اتجاها جديدا يؤكد نفسه في شتى مجالات الحياة ، وتقوم الحروب^(٦٥) التي تشتعل في اطار الحضارة الغربية بدور الدافع لاسراع عملية التحلل في جسم الغرب والتي فتحت الباب أمام الأزمة .

مثل هذا التحول العميق في الحياة العقلية والروحية يقابل بطبيعة الحال تغيرات موازية في الميدان الاجتماعي ، أو أنه ، جزئيا على الأقل ، النتيجة الضرورية لهذه التغيرات الاجتماعية . ولا يمكن لنا في إطار الدراسات الحالية أن نفصل القول في هذه الموازنة إلى حد التفاصيل ، فلنكتف إذن بتحديد الأسباب العقلية والروحية المباشرة لهذا التحول وتحديد عوامله .

ويمكن رد هذه الأسباب إلى مجموعات ثلاث . المجموعة الأولى تحتوي على أزمة علم الطبيعة وعلى أزمة علم الرياضيات ، وهو ما أدى ، من ناحية ، إلى تطوير عظيم في الفكر التحليلي ، ومن ناحية أخرى ، إلى تهمد بعض المواقف العقلية النموذجية في فكر القرن التاسع عشر الميلادي .

المجموعة الثانية من الأسباب تضم ظهور منهجين جديدين للبحث ، هما المنهج الرياضي المنطقي والمنهج الفينومينولوجي .

أخيرا تتكون المجموعة الثالثة من عدد من تصورات العالم الجديد ، أهمها التصور اللاعقلي والاتجاه الميتافيزيقي الواقعي الجديد^(٦٦) .

(٦٥) قامت أكبر حربين في تاريخ الحضارة الغربية ولا يفصل بينهما إلا عشرون عاما وحسب . وينبغي أن ننبه إلى أنهما في الحقيقة حربان غريبتان (أوريثان) ، وليست صفة «العالية» إلا صفة غير دقيقة بسبب توسع رقعة الحرب واشتراك بعض القوى غير الغربية فيها . وكلا الحربين تدل على الأزمة العميقة التي وقعت فيها نهاية الحضارة الغربية ، بحيث أنها تمهد ضروري لتحللها مهما كان مظهر القوة فيها باديا ، فهي قوة خادعة ، وأسباب الانحلال تنخر فيها باستمرار وانتظام .

(٦٦) سيأتي تفسير مدلول هذه المذاهب والاتجاهات كلها في ثانيا الكتاب .

وتتربط كل هذه الحركات الفكرية معا في أغلب الاحيان . وهكذا ، مثلا ، فإن المنطق الرياضي على صلة وثيقة بأزمة علم الرياضيات ، بينما تقوى أزمة علم الطبيعة من ساعد الاتجاه اللاعقلي ، وأخيرا فإن نفس المفكرين هم الذين يؤسسون المنهج الفينومينولوجي والواقعية الميتافيزيقية الجديدة . كذلك ، فإن رواد المنهج الفينومينولوجي ورواد المنهج المنطقي الرياضي يتبادلون التأثير والتأثر فيما بينهم .

ورغم هذه العلاقات المتبادلة ، إلا أنه ينبغي أن نقول إن الظهور المتآني (أي في نفس الآن) لهذه الحركات كلها ، وإن اختلفت فيما بينها من حيث ظروفها التاريخية ومن حيث الغايات التي تسعى إليها ، هذا الظهور المتآني يشكل ظاهرة لا مثل لها في تاريخ الفكر الانساني . والحق أن هذه الحركات تؤدي لى إحداث تحول كامل وشامل في الفلسفة الغربية .

ثانيا : أزمة علم الطبيعة النيوتوني

كان معظم فلاسفة الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي يعتقدون أن علم الطبيعة ، كما انتهى إليه العالم الانجليزي ، الأشهر نيوتن^(٦٧) ، هو تصوير صادق مطلق الصديق للعالم ، وأنه صورة واضحة للواقع ، حيث ينتهي تحليل كل شيء إلى اندفاعات الذرات المادية والمواقف التي تنشأ عن ذلك (وهذا هو الاتجاه الميكانيكي) .

وأساس ذلك هو أنه ينتج عن كون الموقف المعطى لنا في الحاضر ، واندفاعات الذرات ، أمورا معروفة ، ينتج أنه يصير في وسع العلم أن يستنبط من ذلك ، عن طريق الحساب ، وحسب القوانين الميكانيكية ، كل تطور سابق أو لاحق للعالم (وهذه هي نظرية الحتمية كما أخرجها العالم الفرنسي لابلاس^(٦٨)) . وقد اعتقد المفكرون أن مبادئ علم الطبيعة ، بل ونظرياتها كذلك ، صادقة صدقا مطلقا (نظرية المطلق مطبقة على الحقيقة) .

(٦٧) Newton وضع علم الطبيعة الغربي في شكله النهائي بنظريته في الحاذبية العامة على وجه الخصوص وباستخدامه للمنهج الرياضي في العلم الطبيعي . ولد ١٦٤٢ ومات ١٧٢٧ م .

(٦٨) رياضي وطبيعي وفلكي فرنسي (١٧٤٩ - ١٨٢٧ م)

وفي إطار علم الطبيعة النيوتوني، فإن أبسط المعطيات هي المادة، وكل شيء آخر ينبغي أن يكون ممكن الاختزال إلى هذا المعطى البسيط (وهذا هو المذهب المادي، أو المادية). ومن جهة أخرى، فإن علم الطبيعة هو أقدم العلوم التي تدرس العالم، وقد وجد ما يؤكد أهميته في تطور الفنون الميكانيكية^(٦٩)، بينما لم تكن فروع أخرى من المعرفة، التي ستشهد نمواً وازدهاراً خلال القرن التاسع عشر الميلادي، ومنها خاصة علم التاريخ، لم تكن قد ظهرت بعد ظهوراً بيناً.

وفي نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين الميلاديين، أخذ بعض المفكرين في التشكك في قيمة هذا التصور الفيزيقي النيوتوني للعالم. وإذا كان صحيحاً أنه ليس من الدقة أن نعتقد، كما قد يظن البعض، أن علم الطبيعة الجديد^(٧٠) لم يعد يعرف شيئاً اسمه المادة، أو أنه يرفض مبدأ الحتمية في جملته. ولا يقبل أية قضايا على أنها يقينية يقيناً مطلقاً، إلى غير ذلك، إلا أنه من الحقيقي أن أموراً كثيرة كانت تبدو في أعين العلم مؤكدة تمام التأكيد أصبحت الآن قابلة للمناقشة.

وهكذا مثلاً، فإنه ليس موضعاً للشك الآن أن المادة ليست بسيطة، بل أنها على العكس شديدة التعقيد، وأن دراستها العلمية تثير قدراً عظيماً من الصعوبات. كذلك فإنه يبدو الآن أنه من المستحيل أن نحدد على الدقة، في نفس الوقت، موقع واندفاع جزيء مادي ما، حتى أصبحت الحتمية كما ارتأها العالم لابلاس أمراً لا يمكن الدفاع عنه.

هل أصبحت الحتمية إذن، بشكل عام، مبداء ملقى في سلة المهملات؟ وهل يمكن أن تعيش من جديد تحت صورة مختلفة عن صورتها التقليدية؟ هذا هو السؤال الذي يضعه الآن كبار علماء الطبيعة. يقول العالم الانجليزي الكبير آرثر ادمجتون، وهو من علماء الطبيعة الفلكية: «أنني معارض للحتمية بقدر معارضتي للقضية التي تقول إن العالم مصنوع من سمن وعسل... فهذان الفرضان معا لا أساس لهما من

(٦٩) وهو ما يسمى بالتكنولوجيا.

(٧٠) يقصد ما بعد النظرية النسبية ونظرية الكوانتم ومبدأ الاحتمية (في القرن العشرين الميلادي).

الصحة». وحتى المذهب الميكانيكي نفسه، فإنه قد تطور وغير من سباته.

وفي هذا المجال يلاحظ ويتهدد، الفيلسوف الانجليزي وواحد من أفضل العارفين بهذه المشكلات، وعن حق، أن علم الطبيعة السابق كان يتصور العالم على أنه سهل كانت تمرح فيه الخيول على حريتها، أما علم الطبيعة الجديد فإنه يراه على هيئة ميدان يمتليء بالخطوط الحديدية وعليها عربات الترام التي تتبع اتجاهات محددة لها من قبل بدء حركتها، وأن المذهب الميكانيكي الجديد يقترب كثيرا من تصور عضوى^(٧١) للواقع.

أخيرا، فإن ظهور نظرية النسبية ونظرية الكمات^(٧٢)، واكتشافات أخرى في علم الطبيعة، كل هذا أدى إلى التشكك في عدد من النتائج كان ينظر إليها من قبل على أنها صحيحة صحة مطلقة.

هذه التحولات العميقة في الفيزياء كان لها ردود مزدوجة في الفلسفة. فحيث إن علماء الفيزياء أنفسهم لم يعودوا يتفقون على صحة الاتجاه الميكانيكي والمذهب الحتمي ولا على مدى صوابها، وحيث إنهم يحاولون أن يدرسوا، دراسة علمية، المادة التي تبدو معقدة من جديد، حتى أنهم أصبحوا مضطرين إلى إعلان نسبية نظرياتهم، فإنه ينتج عن كل ذلك أن الاتجاه الميكانيكي والمذهب الحتمي لا يعودان يعتمدان على سلطة العلم الطبيعي، وأن تفسير الوجود بالمادة يصبح أمرا مشكوكا فيه، ولا يمكن الاعتماد عليه.^(٧٣)

(٧١) أي «حيوي» أو بيولوجي، أي كأن العالم كائن حي.

(٧٢) أو «الكوانتم»، وأخرج النظرية ماكس بلانك العالم الألماني (١٨٥٨ - ١٩٤٧ م).

(٧٣) استخرج علماء كبار من هذه الوقائع نتائج أبعد من ذلك، حيث اعتقدوا أن في استطاعتهم بالاعتماد على نتائج علم الطبيعة وعلم الحياة، أن يقيموا مذاهب روحية أو مثالية، بل وكذلك مذاهب مؤلفة. ونشر هنا إلى أشهر أسماء هؤلاء: سير آرثر أدنجنون (١٨٨٢ - ١٩٤٤ م)، سير جيمس جينز (١٨٧٧ - ١٨٤٦ م)، ماكس بلانك (١٨٥٨ - ١٩٤٧ م)، وذلك من بين المشتغلين بالفيزياء والفلك، وسير آرثر تومسون (١٨٦١ - ١٩٣٣ م) وجون أمسكوت هالدان (١٨٦٠ - ١٩٣٦ م)، بين علماء البيولوجيا. وإذا كانت نظرياتهم تحتوي على جوانب صحيحة وطريقة، وخاصة في تقديمهم للمادية، إلا أن تأملاتهم الايجابية تبدو أفكار هواة في أغلب الوقت، حتى أن الفلاسفة لا يعطونهم إلا القليل من الاهتمام. ومع ذلك فإن هؤلاء العلماء المتفلسفين قد ==

ثالثا: نقد العلم:

لم يكن الموقف الذي وصفناه في السطور السابقة نتيجة لتطور العلوم ذاتها وحسب، بل شارك عدد من المفكرين في خلقه، وهم المفكرون الذين كانوا قد وضعوا تحت مجهر التحليل مناهج العلوم الطبيعية ووضعوها موضع التساؤل، وذلك من قبل انفجار أزمة علم الطبيعة النيوتوني.

ويحتل الفلاسفة الفرنسيون في اتجاه «نقد العلم» ذاك مكانا مرموقا، فهناك أميل بوترو (١٨٤٥ - ١٩٢١ م. في كتابيه «في احتمالية قوانين الطبيعة»، ١٨٧٤ م، و«في فكرة القانون الطبيعي»، ١٨٩٤ م)، وهناك بير دوهم (١٨٦١ - ١٩١٦ م، وأول كتبه الهامة هو «المخلط والتركيب الكيميائي»، ١٩٠٢ م) وهنري بوانكاريه (١٨٥٣ - ١٩١٢ م.، في كتابه «العلم والافتراض»، ١٩٠٢ م).

وفي نفس هذا الوقت تظهر كتابات اتجاه «نقد المذهب التجريبي»، الذي يبدأ من موقف وضعي وينتهي إلى نتائج أكثر تطرفا في نقدها للعلم. ففي عام ١٨٨٨ - ١٩٩٠ م. نشر ريتشارد أفيناريوس (١٨٤٣ - ١٨٩٦ م) كتابه «نقد التجربة الخالصة»، وفي عام ١٩٠٠ نشر أرنست ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦ م) مؤلفه الرئيسي حيث يقوم فيه بنقد شديد التفصيل للقيمة المطلقة للعلم.

ويتجه نقد العلم إلى الهجوم على قيمة الافكار العلمية ونظريات العلم. وقد بينت التحليلات التفصيلية والبحوث التاريخية أن هذه الافكار وتلك النظريات هي ذات طبيعة ذاتية في قسم كبير منها. فالعالم لا يشرح الواقع بطريقة تعسفية وحسب، أي تدخل فيها اختياراته وتفضيلاته، بل إنه كذلك يقوم بعمله ابتداء من أفكار تخرج من ذهنه هو. أما عن النظريات العلمية الكبرى، فإنها، في نظر اتجاه نقد العلم، لا تزيد في حقيقتها عن أدوات ملائمة مريحة لتفسير التجربة، وكما يقول

— «أثروا أعظم تأثير في الجماهير. وقد يكون محل الاهتمام في نشاطهم الفلسفي شيئا واحدا: فمحض واقعة أن هذه النظريات قد صدرت عن علماء من أمثالهم يدل على أننا بعيدون جدا عن العقلية التي كانت مسيطرة خلال القرن التاسع عشر الميلادي. (هامش للمؤلف)

بوانكاريه فإن النظريات العلمية : «لا هي بالصحيحة ولا هي بالكاذبة، وإنما هي مفيدة وحسب» .

ومن الجدير بالملاحظة أن أي ناقد من نقاد العلم الفرنسيين ، بمن فيهم بوانكاريه نفسه ، لم يكن من أتباع المدرسة التي تقول بأن مصطلحات العلم ومفاهيمه ماهي إلا «اتفاقات»^(٧٤) ، وإنما الذي كانوا يقصدون إليه هو البرهنة على أن العلم أبعد مايكون عن مثال العصمة من الخطأ الذي كان المفكرون والعلماء ينسبونه إلى العلم عادة في خلال القرن التاسع عشر الميلادي . ثم جاء المفكرون الالمان أصحاب اتجاه «نقد المذهب التجريبي» ، ومشوا في نفس الطريق وإلى أبعد مما ذهب إليه الفرنسيون ، وقالوا بنوع من المذهب النسبي قريب من المذهب الشكي .

وبصفة عامة ، فإن العلم فقد قسما كبيرا من سلطته في أعين الفلاسفة نتيجة لكل تلك الانتقادات ، ثم جاءت الأزمة الداخلية في علم الفيزياء لتزيد من سرعة عملية التحلل . وأصبح الموقف أنه لا يمكن بحال الاعتماد على مصداقية التصور النيوتوني للعالم^(٧٥) ، وكان هذا التصور هو الافتراض المسبق الأساسي للفلسفة الكانتية ولكل الفكر الأوربي حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي .

ولكن أزمة علم الطبيعة أنتجت نتيجة أهم من ذلك بكثير . فقد أظهرت بوضوح أنه لا يمكن قبول مفاهيم وقضايا العلم الفيزيائي بدون تحليل فلسفي ، وأنه لا يمكن ، من وجهة نظر فلسفية ، اعتبار النظريات (Théorèmes) الطبيعية صحيحة قبليا . وعلى هذا اتضح أن ديكرات وكانت أساءا التصور على نحو يتسم بالسذاجة الشديدة . من جهة أخرى ، وبفضل كل هذه الاكتشافات ، فإن أزمة علم الطبيعة أيقظت الفكر التحليلي ، الذي سيكون واحدا من علامات الفلسفة في القرن العشرين الميلادي .

(٧٤) أي أن العلم مجرد بناء عقلي ولا يدل بالضرورة على العالم الموضوعي . وهو ما يعني التأكيد على العنصر الانساني والنسبي في تكوين العلم .
(٧٥) راجع حوله «ثانيا» ، فيما سبق من هذا الفصل .

رابعاً : أزمة الرياضيات والمنطق الرياضي :

وكحال علم الطبيعة، فإن علم الرياضيات قد انتهى هو الآخر إلى أزمة في نهاية القرن التاسع عشر، وهي أزمة لن تكون أقل عمقا ولا أقل في أهمية نتائجها من أزمة علم الفيزياء .

وقد ظهرت اكتشافات عديدة في علم الرياضيات في خلال القرن التاسع عشر الميلادي، ولكن أكثرها تأثيرا من الناحية الفلسفية كانت الاكتشافات الخاصة بالهندسة غير الأقليدية ونظرية المجموعات^(٧٦) التي قام بها كانتور (١٨٤٥ - ١٩١٨م) فقد أظهر هذان الاكتشافان أن ما كان يعد من قبل، وبغير تردد، مجرد افتراضات مسبقة لا يقوم علم الرياضيات إلا عليها، ما هو في الواقع إلقاء لست يقينية على الإطلاق، كما نبه هذان الاكتشافان الانظار إلى ضرورة التحليل الدقيق للمفاهيم التي تبدو في الظاهر بسيطة، وإلى تركيب النظم الرياضية ابتداء من المسلمات .

وفيا يخص نظرية المجموعات، فقد اكتشف الرياضيون، عند انتهاء القرن التاسع عشر الميلادي، ما يسمى «بالمفارقات» (Paradoxes)، أي استنتاجات متناقضة، ابتداء من مسلمات بسيطة وواضحة في الظاهر، رغم كون البراهين المستخدمة صحيحة . وهكذا انتهى الحال إلى تهافت أسس علم الرياضيات ذاته .

وقد عاد المنطق الصوري إلى النهوض من جديد، تحت أسماء جديدة، منها المنطق الرمزي والمنطق الرياضي، في ظل اتصال وثيق مع أزمة علم الرياضيات تلك .

وقد سبق أن ذكرنا أن الفلسفة الأوربية الحديثة أهملت المنطق الصوري إهمالا كبيرا، حتى لقد سقط في زاوية النسيان المهين . فلم يكن بين كبار الفلاسفة في الفكر الأوربي الحديث إلا واحد، هو ليبنتز، كان منطقيا مرموقا، أما الآخرون فكانوا

Théorie des ensembles (٧٦)

يجهلون أسس المنطق الصوري نفسه، وكفى على ذلك شاهدا حالة ديكارت وكانت.

ثم ظهر في عام ١٨٤٧م كتابان، كل منهما مستقل عن الآخر، لرياضيين انجليزيين هما مورجان (١٨٠٦ - ١٨٧٨م) وجورج بول (١٨١٥ - ١٨٦٤م)، ويعتبر هذان الكتابان أول ما نشر في المنطق الرياضي الجديد. ثم استمر في نفس الاتجاه أرنست شرودر (١٨٤١ - ١٩٠٢م) وبيانو (١٨٥٨ - ١٩٣٢م) وخاصة فريجة (١٨٤٨ - ١٩٢٥م)، وهو مفكر ومنطقي مرموق.

ورغم ذلك فقد ظل المنطق الرياضي مجهولا عند الفلاسفة على التقريب، حتى أوائل القرن العشرين الميلادي. فلم تأخذ الفلسفة الانجليزية، على الأقل، في الاهتمام بهذا النوع من البحوث إلا بعد ظهور كتاب برتراند رسل «أسس الرياضيات» في عام ١٩٠٣م، وذلك إثر مقابلاته مع الرياضي بيانو عام ١٩٠٠. ثم ظهر بعد ذلك في ١٩١٠ - ١٩١٣ الكتاب الضخم الذي ألفه رسل مع وإيتهد بعنوان «مبادئ الرياضيات»، وهو المؤلف الذي أسرع من خطى تطور هذا الفرع الجديد، أي المنطق الرياضي.

وقد أثر المنطق الرياضي تأثيرا مزدوجا على الفلسفة. فمن ناحية، ظهر أنه أداة دقيقة جدا من أجل تحليل المفاهيم والبراهين، وأنه أداة يمكن تطبيقها، بحسب رأي أهلها هم أنفسهم، على ميادين أخرى غير الرياضيات، لأن هذا المنطق «الرياضي» ليس رياضيا إلا من حيث منشئه، وأنه يتعامل في الواقع مع مفاهيم غير رياضية وعامة تماما. ومن ناحية أخرى، فقد أدى البحث المنطقي الرياضي إلى لقاء الضوء من جديد على مشكلات عتيقة من مشكلات الفلسفة، مثل مشكلة الثالث المرفوع، ومشكلة، مدى وضوح البديهيات، ومشكلة النحو الفلسفي (أو ما يسمى اليوم السميوتيقا Semiotics)، وخاصة مشكلة الكليات (٧٧)

(٧٧) زيد وعمرو وفاطمة أفراد، ولكن «الإنسان» مفهوم كلي. فما هو نحو وجود هذا المفهوم؟ البعض يقول إنه يوجد وجودا نوعيا مستقلا عن الإنسان (وهذا هو المذهب «الواقعي» في إطار مشكلة الكليات)، والبعض الآخر يرى أنه مفهوم عقلي موضوعي ذو كيان خاص، ولكنه يوجد في العقل (المذهب التصوري)، ويقول البعض الثالث إنه مجرد اسم (وهذا هو المذهب الاسمي).

خامسا : المنهج الفينومينولوجي :

الحركة الثانية التي ساهمت في قطع الجسور مع اتجاهات القرن التاسع عشر الميلادي وفي بناء الفلسفة الحالية في القرن العشرين هي اتجاه الفينومينولوجيا ، الذي بدأ من قضايا فلسفية مغايرة تماما للقضايا التي بدأ منها الاتجاه الناشئ عن أزمة العلوم الطبيعية والرياضية ، والذي كان يهدف إلى أهداف مختلفة عن أهداف هذا الاتجاه الجديد .

وإذا أردنا استخدام اصطلاح «الفينومينولوجيا» استخداماً صارماً فإنه لا ينطبق على الدقة إلا على منهج إدمند هُسرل ، ولكن الباحثين يستخدمون هذا الاصطلاح للإشارة إلى مجموعة كبيرة من المفكرين الذين يمثلون اتجاهًا مماثلاً له . ومؤسس هذه الحركة هو الألماني فرانز برنتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧ م) ، وكان قسا دومينيكانيا ، ولكنه ترك الرهبنة ثم خرج على الكنيسة ، وإن بقي متأثراً في أكثر من ناحية بالفكر الأرسطي وبالفلسفة التوماوية (نسبة إلى توما الاكويني فيلسوف الكنيسة في العصور الوسطى المسيحية) ، وهو ما يظهر من اتجاهه الموضوعي ، ومن إقباله على التحليلات الدقيقة وعلى البحوث المنطقية . وقد خلف تلامذة ثلاثة كان لهم تأثيرهم الكبير ، وهم تفارذفسكي ومينونج وهسرل .

ورغم أن تفارذفسكي لم يكن منطقياً هو نفسه (١٨٦٦ - ١٩٣٨ م) ، إلا أنه أصبح مؤسس المدرسة المنطقية البولندية ، وهي التي ستساهم بنصيب واضح في تطور المنطق الرياضي . أما مينونج (١٨٥٣ - ١٩٢١ م) فإنه قدم «نظرية الموضوع» وأسس مدرسة ، هي صغيرة ولكنها مؤثرة .

وأهم تلامذة برنتانو هو إدmond هسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨ م) . الذي قام على إبداع المنهج الفينومينولوجي بالمعنى الدقيق . وهذا المنهج يقوم في أساسه على تحليل جوهر المعطى أو الظاهرة ، وقد أصبح ، وبعد الحرب الأوربية الكبرى الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨ ميلادية) على الأخص ، المنهج الأكثر انتشاراً مع منهج المنطق الرياضي .

والاختلاف الرئيسي بين الفينومينولوجيا والمنطق الرياضي يقوم في أن المنهج

الفينومينولوجي لا يستخدم الاستنباط على الإطلاق ولا يهتم إلا قليلا باللغة (رغم اهتمام هسرل نفسه بها)، ولا يقوم بتحليل الوقائع التجريبية، بل بتحليل الماهيات^(٧٨). ومن المفيد أن نلاحظ أن كتاب مينونج الأساسي، وهو «حول الاثبات»، ظهر في ١٩٠٢ م. بينما كان كتاب هسرل «البحوث المنطقية»، وهو أحد أخصب الكتب التي ظهرت في النصف الأول للقرن العشرين الميلادي، قد ظهر في عام ١٩٠٠-١٩٠١ م.

ويقرب إلى حد ما من المنهج الفينومينولوجي المنهج «التحليلي» عند الفيلسوف الانجليزي جورج مور (١٨٧٣ م)^(٧٩)، وهو الذي أصبح عند رسل التحليل الرياضي المنطقي. وهذا المنهج التحليلي يكتسي طابعا خاصا عند مور، الذي يقترب في كتابه «مبادئ الاخلاق»، الظاهر سنة ١٩٠٣ م، من منهج مينونج ويبدو متأثرا به إلى حد ما. بل إن تأثير مينونج ليظهر على أكثر من وجه عند رسل في كتابه «أسس الرياضيات»، كما أن تطور المنطق الرياضي، من بعد، سوف يتأثر بعدد من الافكار الهامة عند هسرل.

سادسا : الاتجاه اللاعقلي الحيوي :

يشترك المنطق الرياضي مع الاتجاه الفينومينولوجي في أنها معا مناهج وليسأ مذاهب من حيث محتواهما، وأنها ظهرا نتيجة للتفكير في أسس العلوم، وأنها يبعثان في تأسيس تلك العلوم على أساس جديد عقلي.

فهذان الاتجاهان، لهذا، يتسمان بالتعددية، وهما يتعارضان مع الميل إلى بناء نظم فلسفية. وقد شارك هذان الاتجاهان بتحليلاتهما في تعرية عدد من التبسيطات الساذجة التي سادت في القرن التاسع عشر وفي تحطيمهما. كذلك فإن هذين الاتجاهين، على الأقل في بدايتهما، يأخذان جانب المذهب الواقعي^(٨٠)، ونرى عند

(٧٨) انظر الفصل الرابع عشر، في الباب الخامس.

(٧٩) توفي عام ١٩٥٨.

(٨٠) أي القول بوجود المعاني والكليات في ذاتها، فهو المذهب الواقعي المثالي، راجع هامش

(٧٧).

مور وعند هسرل تعاطفا مع الفلسفة الافلاطونية، وهي ظاهرة جديدة تماما بالمقارنة مع التطورات السابقة.

ومع ذلك، فلا المنطق الرياضي ولا الفينومينولوجيا، على الأقل في أصلهما، أي في «مبادئ» الرياضيات «الرسل ووايتهد» وفي «البحوث المنطقية» لهسرل، يعدان فلسفتين بالمعنى الصحيح، وإنما هما من المناهج.

ولكن هاهما حركتان فلسفتان جديدتان من حيث المضمون تظهران في نفس لحظة ميلاد المنطق الرياضي والفينومينولوجيا: الاتجاه الحيوي اللاعقلي والميتافيزيقا الواقعية.

لقد كان من نتائج الأزمة العقلية والروحية لتلك الفترة أن اتسع رواج الاتجاهات اللاعقلية اتساعا عظيما، حتى أصبح ذلك من سمات أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وكان الفيلسوف الألماني كانت قد رفض القول بأن المعرفة العقلية يمكن لها أن تدرك عالما يقوم وراء الظواهر، ومع ذلك فإنه يبقى على الأقل أن العالم التجريبي تحكمه قوانين عقلية وقابلة للحساب. ثم جاء اتجاه «نقد العلم» وأزمة علم الطبيعة ليبرهننا على أن الأمر ليس كذلك، وأن الشك الكانتي في قدرة العقل على المعرفة يمتد ليكون عاما في قدرته على معرفة أي شيء. وكان العقل مفهوماً على الطريقة الميكانيكية، وكما يظهر من ممارسة العلوم، يقوم في مقام العقل كله في خلال القرن التاسع عشر الميلادي، فجاءت أزمة العلم الميكانيكي لتؤدي بالضرورة إلى أزمة للمذهب العقلي كله.

ولكن هذا ليس وحده منبع الاتجاهات الجديدة. فمن المفارقات، أن الاتجاه التجريبي نفسه الذي كان سائدا، قد شارك هو نفسه بنصيب كبير في تطوير هذه الاتجاهات، من حيث إن تصوره الميكانيكي للكون كان قد نُقل إلى ميدان الحياة وظهر على هيئة نظرية دارون في التطور. فمن غرائب تطورات الفكر أن هذا المذهب، الذي يقول بأن كل كائن عال يأتي من كائن أدنى منه، نقل من تطبيقه على علم الحياة إلى علم النفس وإلى علم الاجتماع. ثم ظهر الاتجاه إلى إرجاع كل حياة الوعي، بما فيها العمليات العقلية، إلى عناصر أدنى منها، وإلى اعتبارها خاضعة

لقوانين تطور الكائنات الحية : وكانت النتيجة أنه لم يعد من ثبات في شيء ولا سكون، ولا وجود لشيء اسمه المبادئ الخالدة، وإنما هناك وحسب الدفعة الحيوية التي تخدم تطور الحياة .

أخيراً، فإن نفس الأسباب التي رأيناها تدفع إلى ظهور المذهب الرومانتيكي في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، وإن كان التراث الذي تراكم خلال هذه الفترة قد حل محلها وقام مقامها، هذه الأسباب أدت فعلها في إظهار التيارات الجديدة : ذلك أن الصورة ذات الطابع الواحدي والحتمي التي قدمها العلم قبل عام ١٩٠٠ ميلادية عن العالم، كانت مثيرة للسخط إلى درجة أنها استثارت احتجاج عدد من المفكرين، الذين شعروا أن من واجبهم النهوض للدفاع عن حقوق الحياة والشخص الإنساني والقيم الروحية .

وقد ظهر هذا الاحتجاج بشكل غير متوقع وبالغ العنف عند فيلسوفين بوجه خاص، هما وليم جيمس الأمريكي وبرجسون الفرنسي، اللذين استقرا على رأس هذه الحركة الفلسفية . وكان هيربرت اسبنسر، أعظم ممثلي الاتجاه التجريبي الميكانيكي، لا يزال حياً حين ظهر في وقت واحد تقريباً كتاب برجسون «المعطيات المباشرة للشعور» (١٨٨٩م) وكتاب جيمس «مبادئ علم النفس» (١٨٩٠م)، وأعقبهما لكل منهما، على التوالي، «المادة والذاكرة» (١٨٩٦م) و«إرادة الاعتقاد» (١٨٩٧م) .

وقد أثر هذان المفكران تأثيراً عظيماً على الفكر الغربي خلال النصف الأول للقرن العشرين حتى أننا سنخصصها بدراسة مفصلة^(٨١) . ويكفي أن نلاحظ هنا أن كليهما يعلن اتجاهه اللاعقلي وأنها يضعان فكرة الحياة في قلب تأملاتها الفلسفية . وبفضلها أصبح الاتجاه اللاعقلي، الذي كان تياراً من الدرجة الثانية في خلال القرن التاسع عشر، قوة رئيسية بين قوى الفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين .

(٨١) انظر فيما يلي الباب الرابع، الفصلين الحادي عشر والثاني عشر.

سابعا: نهضة الميتافيزيقا الواقعية:

في موازاة مع حركة الاتجاه اللاعقلي تجمعت أسباب ظهور حركة أخرى عميقة: العودة إلى المذهب الواقعي وإلى الميتافيزيقا، وهو ما يؤدي إلى نسف إطار مبادئ الفلسفة الكانتية لأول مرة منذ كانت، وهي المبادئ التي كانت تحكم الفلسفة كلها خلال القرن التاسع عشر الميلادي. ومن الصعب اكتشاف أسباب هذه الحركة الجديدة وعللها العميقة. ولا شك في تعدد أسس الميتافيزيقا الجديدة وتنوعها.

ويمكن أن نقول بصفة عامة إن موارد الفلسفة الكانتية بدأت في النضوب حوالي عام ١٩٠٠ م.، فلا هي تكفي ولا هي ترضى أحدا، والفكر يبحث عن حلول جديدة. ويظهر في المحل الأول تيار يأخذ وجهة الواقعية النقدية، وهو تيار لا يغادر الأطار الكانتي، ويعبر عنه الألماني ريل (١٨٤٤ - ١٩٢٤ م) مثابعد ذلك سارت مدرسة جامعة فورتزبورج الألمانية، والتي أسسها أوزفالد كولبه^(٨٢) (١٨٦٢ - ١٩١٥ م)، في نفس هذا الاتجاه، وتذهب به إلى مدى أبعد ويقوة، وقد تبع كولبه في هذه المدرسة مفكرون لامعون.

ولكن حركة تجديد المذهب الواقعي الحقيقية إنها هي من انتاج برنتانو وتلامذته، وعلى الأخص مينونج وهسل، وهؤلاء جميعا هم أيضا وراء ظهور المنهج الفينومينولوجي. صحيح أن هسل نفسه لم يدفع بتأملاته إلى حد المذهب الواقعي، ولا حتى إلى فلسفة الوجود، ولكن الصحيح أيضا أن صرفه انتباه المفكرين عن المشكلات العقيمة التي انتهت إليها بحوث نظرية المعرفة في عصره، وتحويله إلى تحليل المعطيات العقلية، كان ذا أهمية عظمى من أجل ظهور الاتجاه الواقعي الجديد والعودة إلى الميتافيزيقا. وكان تأثير مينونج هاما هو الآخر في نفس هذا الاتجاه.

وخارج هذه المنطقة الفكرية، اكتسبت الميتافيزيقا الواقعية أرضا جديدة في مواقع أخرى تحت تأثير عناصر روحية متنوعة.

(٨٢) انظر هامش (٥٩).

فالفلسفة التوماوية^(٨٣) تعود إلى الظهور حوالي عام ١٨٨٠ م. (مع خطاب البابا عام ١٨٧٩ م. الذي يبدأ بـ «الأب الخالد»)، وتؤسس مدرسة كبيرة سوف تصبح من بعد من أقوى المدارس: ففي عام ١٨٩٣ م. تؤسس «المجلة التوماوية» في مدينة فرايبورج الألمانية (٨٤)، كما تظهر عام ١٨٩٤ م، «مجلة المدرسية الجديدة للفلسفة»، في مدينة لوفان بلجيكا.

ويقول المذهب التوماوي الجديد بالواقعية المباشرة ويدعو إلى الميتافيزيقا التقليدية. وهو ليس وحده في هذا الميدان، ففي إنجلترا يخرج جورج مور مقالته الشهيرة «تفنيد المثالية»، ويعلن بالاتفاق مع رسل فلسفة قريبة من المذهب الافلاطوني. وفي فرنسا يقف أميل بوترو وبرجسون في صف المذهب الواقعي، ولكن لأسباب مختلفة. وفي ألمانيا يثير مذهب هانز دريتش (١٨٦٧ - ١٩٤١ م)، الذي يحتفظ بطابع أرسطي واضح، يثير الاهتمام عند المفكرين.

وإذا لم يكن هذا التيار الواقعي الجديد قد نال شعبية التيار اللاعقلي وانتشاره بين جماهير عريضة، إلا أنه أصبح فعلا مع ذلك، فبه تصبح الميتافيزيقا، التي كانت حركة ثانوية وغير متميزة في القرن التاسع عشر الميلادي، تصبح أحد المذاهب الرئيسية في القرن العشرين الميلادي.

ثامنا: عودة إلى التأملات الفلسفية: النزعة التعددية:

كانت الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر، وتحت النفوذ الساحق للاتجاه الوضعي، فلسفة هادئة ووقورة للغاية. وربما كان معظم الفلاسفة ينجشون من أن يتهمهم أحد بالتفرد أو برأي غريب، وكانت النتيجة أن معظم الجامعات ما كانت تدرس الا مجرد تعداد لمذاهب العصور السابقة. فلما كانت بداية القرن العشرين، أصبح من أهم ملاحظها العودة إلى التأملات الفلسفية المطردة والانتظامية، وهو ما يظهر سواء عند الاتجاه اللاعقلي أو عند الميتافيزيقيين.

(٨٣) نسبة إلى القديس توما الأكويني. راجع الفصل السابع والعشرين، من الباب السابع.
(٨٤) هناك مدينة بنفس الاسم في سويسرا.

ولكن السمة الأعمق والأكثر تمييزاً هي من غير شك العودة إلى الاتجاه التعددي^(٨٥) الشخصي (أي الذي يهتم بالشخص الانساني).

فإذا كان القرن التاسع عشر واحدياً في سائر مظاهر انتاجه على التقريب، فإن كل حركات نهايته هي، على الضد تماماً، تعددية، أي أنها تعترف بتنوع درجات الوجود وبأن هناك كثرة من الموجودات المستقلة.

ويجد مذهب التعددية أقصى تعبير عنه عند وليم جيمس، الذي يذهب إلى حد اظهار التعاطف مع مذهب تعدد الآلهة، كما يظهر المذهب أيضاً عند الفلاسفة الفينومينولوجيين وعند الواقعيين الجدد الانجليز وعند أتباع القديس توما الاكوينى.

وتعود إلى الشخص الانساني حقوقه القديمة ويصبح محور الاهتمام الفلسفي أكثر وأكثر. ثم تأخذ مشكلات العقل الكبرى في استثارة الفكر استثارة حقيقية. فإذا كان القرن التاسع عشر عصراً واحدياً ومادياً، فإن أزمة عام ١٩٠٠ م. تعلن السيادة الواضحة للاتجاه نحو مذهب شخصاني روحي.

ومع ذلك فإن هذه الأفكار كانت لا تزال، حوالي عام ١٩٠٠ م. أبعد ما تكون عن أن تجد قبولاً عاماً لها. بل أن الربيع الأول من القرن العشرين الميلادي يشهد العودة، العارضة، للاتجاهات القديمة، ولكن هاهي الأفكار الجديدة قائمة وتعرض مذاهبها، وسوف تسيطر على المسرح الفلسفي بعد الحرب الأوربية الكبرى الأولى عند معظم المفكرين الاوربيين.



(٨٥) انظر معنى التعددية فيما يلي بعد سطور، والتعددية تقابل الواحدة والثنائية.

الفصل الثالث

بدايات القرن العشرين الميلادي

أولاً : الخصائص

يمكن تعداد خصائص الفلسفة في الربع الأول من القرن العشرين الميلادي على النحو التالي : فهو أولاً عصر نشاط فلسفي مكثف ، وتظهر فيه أسماء عدد كبير من المفكرين الكبار ، اللذين يكتسبون نفوذا وتأثيراً . ومن هذه الوجهة ، فإنه يمكن اعتبار هذه الفترة من أخصب فترات الحضارة الغربية الحديثة إنتاجاً فلسفياً .

السمة الثانية هي أن هذه الفترة هي عصر انتقال . فلا تزال اتجاهات من الفكر القديم الذي كان سائداً في خلال القرن التاسع عشر الميلادي موجودة وقائمة إلى جانب التيارات الجديدة ، وورثة التركة التي تركها الفكر السابق لا يعاملون بهذا الاعتبار ، أي باعتبارهم ورثة فكر انتهى عهده ، بل هم عظيمو النشاط ولهم تأثيرهم ، بل أنهم يتسيدون المسرح الفلسفي في بعض البلاد ، مثل إنجلترا وإيطاليا ، حتى حرب عام ١٩١٤ م .

وفي نفس الوقت فإن مفكرين كباراً قد عرضوا أفكاراً جديدة ووفروا لها الانتشار والذيع الكبير ، وبعض هؤلاء المفكرين ، ونقصد برجسون على الأخص وهسرل إلى حد ما ، أصبحوا بالفعل موضع التكريم الكبير .

والمدارس الرئيسية في بداية القرن العشرين هذا هي : المدرسة التجريبية والمدرسة المثالية ، وهما المدافعتان عن تيارات تنتمي إلى القرن التاسع عشر الميلادي ، وفلسفة الحياة والفيثومينولوجيا والواقعيون الجدد وهم أنصار «التحديث» .

ثانيا : التجريبيون

لا يزال عدد كبير إلى درجة ما من المفكرين يتبعون، في الفترة التي نتحدث عنها، خط المذهب الوضعي بل وخط المادية ذاتها، ويدافعون عن فكرة التطور الميكانيكي. ومع ذلك، فأنتهم، بصفة عامة، يخرجون بالفعل عن إطار الوضعية، حين يهدفون، بالاعتماد على العلوم، إلى إقامة نوع من اللوحة العامة لمجمل الحقيقة، ويسمونها بعضهم هنا وهناك بالميتافيزيقا. ويمكن أن نميز بين التجريبيين عدة مجموعات لا تتساوي من حيث أهدافها ولا من حيث أهميتها.

ففي فرنسا، يوجد عدد من التجريبيين الذين كانوا قد أخرجوا القدر الأعظم من إنتاجهم في خلال القرن التاسع عشر، ولكن تأثيرهم لم يارس إلا في فترتنا، أي بداية القرن العشرين. وهم جميعا يقيمون نوعا من الميتافيزيقيا المبنية على أساس علمي. ونشر هنا على الأخص إلى الفرد فوييه (١٨٣٨ - ١٩١٢ م.) الذي قدم نظرية في «الأفكار الفاعلة»، وإلى أندريه لالاند (ولد ١٨٦٧ م.)^(٨٦) الذي انتقد التفاؤل التطوري وقدم قانون التحلل^(٨٧)، وكذلك المادي المتطرف فيليكس لودانتك (١٨٦٩ - ١٩١٧ م.) الذي ألف عددا من الكتب يعارض فيها المذهب الروحي والمذهب الحيوي والمذهب الفردي في نظرية الوجود.

وفي ألمانيا تمثل التيار التجريبي في الوضعيين على الخصوص، وأشهرهم تيودور

(٨٦) يُقصد «بالأفكار الفاعلة» (ideas - force)، عند الأول، الجانب الديناميكي والدافع في الأفكار، وهو يرى أن لكل فكرة جانبيين: ففيها شيء من «التمييز»، لأن أي فكرة هي تمييز بشيء عن شيء، كما أن فيها شيئا من «التفضيل»، وهو يرجع التمييز إلى التفضيل، والتفضيل هو أصل للعمل، ضمنا دعوة إلى العمل واتجاه إليه، أما لالاند فإنه يرم تاريخ الجامعة المصرية حيث حضر للمحاضرة فيها في العشرينات.

(٨٧) Loi de La Dissolution، وقد كتب لالاند كتابا بعنوان: «التحلل في معارضة التطور»، وكلمة «تحلل» أو «انحلال» تؤخذ عادة بالمعنى السيء، ولكنه يعطيها مضمونا إيجابيا، حيث يرى أن التقدم الأخلاقي لا يتم إلا بأن يأخذ الأفراد التنظيمات الاجتماعية الجامدة ويتمثلوها، ثم يشكّلونها تشكيلا مرنا، أو أن «يجللوها»، حتى تصير في أيديهم أدوات ووسائل متميزة. فالتقدم إذن شرطه انحلال القائم على التدرج، ليتحول من بعد حين إلى نظم أخرى متناسبة مع مقتضيات الحياة.

زين (١٨٦٢ - ١٩٥٠) ولا يزال أرنست ماخ (توفي عام ١٩١٦)، يمارس تأثيراً في الفكر الألماني حتى هذه الفترة، كما يعرض عدد من تلامذته مذهبه في النقد التجريبي. ونشير إلى مفكر على صلة بهم، وإن كان مستقلاً كل الاستقلال، وهو استفالد (١٨٥٢ - ١٩٣٢ م). وهو كيميائي في الأصل، ثم تحول إلى الفلسفة، وقدم نظرية في الفعل أو النشاط^(٨٨). تقول بأن الحقيقة الوجودية بأسرها ما هي إلا نوع من الطاقة.

وتظهر تيارات مادية بشكل قوي للغاية في ميدان علم النفس، وفي مقدمتها نظرية «السلوكية» التي أسسها العالم الأمريكي واطسون (ولد ١٨٧٨ م)^(٨٩). وهي نظرية في المنهج العلمي في جوهرها، وتعرض منهجاً يعتمد على إهمال دراسة الجوانب النفسانية على اعتبار أنها أمر داخلي في النفس، وإهمال الملاحظة الشخصية الداخلية، ويدعو إلى دراسة السلوك الخارجي وحده، واعتباره هو موضوع علم النفس. وأحد نتائج هذا الموقف إنكار وجود النفس. وقد انتهى إلى نفس هذه النتائج العالم الروسي إيفان بافلوف (١٨٤٩ - ١٩٣٩ م)، الذي رأى أنه يتعين تفسير الوظائف النفسية العليا بأنها ردود أفعال محدودة أو مكبوحة.

ولكن أهم حركة في علم النفس نشأت من المذهب التجريبي هي من غير شك حركة سجموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩ م). المسماة بالتحليل النفسي.

ذلك أن فرويد يعتمد على المبدأ الجوهري في المذهب التطوري الميكانيكي (والقائل بأن الأعلى يفسره الأدنى)، ليعلم أن حياة الوعي ما هي إلا محصلة لعب ميكانيكي لعناصر «ماتحت الوعي»، وأن هذه العناصر، التي تحتفظ بديناميكية خاصة بها، تتداخل معاً في «عقد»، وتميل إلى العودة إلى الظهور في الوعي لتوجه السلوك. وأما القوة المميزة للحياة النفسية والفاعلة فيها فانها «الليبدو»، وهو نوع من

(٨٨) Actualism. والنشاطية، أو مذهب الفاعلية (في صورته المثالية يعتبر النشاط الروحي جوهر الحقيقة) (المعجم الفلسفي)، لمجمع اللغة العربية، ص ٢٠١. ولكن هناك للمذهب صوراً أخرى غير هذه المثالية، ومنها الصورة المادية التي يشير إليها المتن.
(٨٩) توفي عام ١٩٥٨ م.

القوة الجنسية بأعم المعاني^(٩٠). وقد عرض فرويد مبادئه هذه في كتابه «تفسير الأحلام»^(٩١) (١٩٠٠)، ثم أخذ منذ كتابه «التوتّم والمحرم»^(١٩١٣ م.) في تقديم نماذج تفسيرية للدين والفن وغير ذلك. وهو يرى فيها جميعاً أن كل الظواهر النفسية العليا ما هي إلا «إعلاء» للدوافع الشبقية (الجنسية).

ويأثّر هذا ما فعلته المدرسة الاجتماعية الفرنسية، عند مؤسسها أميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧ م.) ومن بعده ليفي-بريل (١٨٥٧ - ١٩٣٩ م.)، حين انطلقت من علم محدد لتقيم تعميمات اعتياداً عليه. وهذه المدرسة تتصور المجتمع باعتباره حقيقة موضوعية توجد في داخل الفرد. هذه الحقيقة الموضوعية يمكن الوصول إليها بطريق منهج موضوعي ومقارن، عن طريق دراسة العلل وحدها، وإسقاط كل غائبة تماماً.

وقد انتهى تطبيق هذا المنهج بكل من دوركايم وليفى بريل إلى القول بأن القوانين الأخلاقية والمنطقية هي نسبية كل النسبية، وأنها ما هي إلا تعبير عن حاجات مجتمع ينمو، وأن الدين ما هو إلا عبادة ذلك المجتمع. وقمة النظام الذي قدمته هذه المدرسة هو نوع من السيكلوجيا التأملية، الذي يرى أن ما هو ديني ومنطقي وأخلاقي يعود في منطلقه إلى ميدان دنيا المجتمع، بينما ما هو غير ديني وغير منطقي وأناثي يعود إلى مجال الإنسان الفرد. وعلى هذا فإن الجسم يصبح مبدأاً للتفريد^(٩٢)

وقد وجدت هذه النظم، وخاصة التحليل النفسي والنظرة الاجتماعية للظواهر، شيوعاً عظيماً عند الجماهير، ولكنها جميعاً ما هي إلا آخر شعاع نور يطلقه فكر القرن التاسع عشر الميلادي. ومع ذلك فإن هناك سمة تميز كل هذه النظم عن الاتجاه التجريبي على الطريقة القديمة: تلك هي أخذها بالموقف النسبي، فكل المفكرين الذين أوردنا أسماءهم، لودانتك، وبافلوف، وزين، وأستفالد، وفرويد،

(٩٠) Libido .

(٩١) وهو مترجم إلى العربية ترجمة وثيقة بقلم الدكتور مصطفى صفوان.

(٩٢) أي لا يميز فرداً عن سواه.

ودوركايم، يقولون بالنسبة، ويرفضون وجود قوانين مطلقة أو منطق موضوعي أو أخلاق ثابتة. ومن هذه الزاوية فأن التجريبية تقترب من الاتجاه اللاعقلي ذاته، الذي أخذ في الانتشار بين صفوف الفلاسفة في نفس هذه الفترة.

ولكن يبقى لنا أن نضيف أنه، من الناحية الفلسفية على الدقة، فإن أيا من هذه المذاهب لا ينتهي، من حيث مضمونه، إلى نتائج خطيرة. فكلها حسية تماما وإسمية^(٩٣)، وتعجز عن تخطي حاجز الفكر المباشر. وهي ملونة تلونا قويا بالمادية الميكانيكية. وإن هذه المذاهب لأعجوبة: فبينما هذه الاتجاهات (المادية والميكانيكية) تهوى إلى الأرض في الفيزياء وفي البيولوجيا، فإنها ما هي تعود لتجد مرتعا لها في علم النفس وفي علم الاجتماع.

ثالثا : المثالية

تمتعت المثالية بأعظم تأثير في البلاد الأوربية الكبرى خلال الأعوام الخمسة والعشرين الأولى من القرن العشرين، ولكنها فقدت هذا التأثير تماما حوالي عام ١٩٢٥ م، وهو ما يصحح على الخصوص في إنجلترا، أما في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا، فإن المثالية بقيت قوة فلسفية حتى قيام الحرب العالمية الثانية. وهذا هو سبب تناولنا لها فيما بعد بشكل مفصل إلى حد ما. أما المثالية الإنجليزية فإنها لا تعد ضمن حركات الفلسفات الحالية، ولهذا فاننا نحدد هنا خصائصها الرئيسية تحديدا سريعا.

تعتبر المثالية الإنجليزية نوعا من الهيكلية الفريدة. ومثلوها هم برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤ م)، بوزانكيت (١٨٤٨ - ١٩٢٣)، وماكتجارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥ م). والأولان يأخذان بالموقف الواحد، وربما كان برادلي هو أعمقهما، وهو يقيم فلسفته على أساس من فكرة العلاقات الداخلية^(٩٤)

فهو يرى أن العلاقات لا تضاف إلى جوهر الأشياء القائمة، بل أنها، أي

(٩٣) راجع فيما سبق هامش ٢٥.

(٩٤) أو «الباطنية»، أو «الذاتية».

العلاقات، هي هذا الجوهر ذاته. ويؤدي هذا المذهب، من ناحية أولى، إلى القول بالمذهب الواحد، أي القول بأن الحقيقة هي كل واحد منظم، ويؤدي من ناحية ثانية، حين يطبق على المعرفة، إلى القول بالمثالية الموضوعية، أي بأنه ليس هناك من اختلاف جوهري بين الموضوع المعروف والذات العارفة، لأن الاثنين ماهما إلا صورة يظهر عليها «الكل»، أي الفكرة الوحيدة المطلقة (التي هي الحقيقة الكلية) (٩٥).

ويؤيد برادلي موقفه بتدقيقات لطيفة (٩٦) حول التناقضات الداخلية التي يلزم الاعتراف بها إذا أخذنا الحقائق التجريبية كلا بذاتها. وهذه التناقضات تبرهن في رأيه على أن الواقع التجريبي ماهو الا مظهر تختفي وراءه الحقيقة الحققة، أي المطلق. ومع ذلك، فرغم كون برادلي يدافع عن مثالية واحدة. فإنه أبعد ما يكون عن اختزال الواقع إلى مجرد تكوينات مجردة. فهو مثل هيجل، يستمر في تأكيد أهمية «المتعين» والمتجسد (ضد «المجرد»)، وتصوره عن «الكل» ليس مجرد تجرييد، بل هو «كل متجسد»، وهو أغنى في محتواه من الجزئيات.

كانت هذه بعض جوانب جوهرية من فكر برادلي، وهو فكر خصب ومعمد، وبه نال تأثيرا استمر إلى ما بعد عصره على مفكرين بارزين. ومن أمثلة هذا التأثير أن وليم جيمس الأمريكي وجابريل مارسل الفرنسي، مثلا، وقعا تحت تأثيره المباشر، بينما يهاجم الواقعيون الإنجليز الجدد أفكاره الأساسية هجوما صريحا (٩٧).

أما بورزانيكيت، فإنه يطور المثالية الهيجلية في نفس هذا الاتجاه، مع تأكيد أكثر وضوحا على الطابع التجسدي للحقيقة. ويختلف الفيلسوف الثالث، ماكتاجارت، بأنه يأخذ بالمذهب التعددي: فالمطلق في نظره هو مجموعة من المبادئ

(٩٥) أو «المطلق»، الذي هو الحقيقة الكلية. وهذه هي الفكرة الرئيسية في فلسفة هيجل كما نعرف.

(٩٦) «اللطيف» هنا بمعنى الدقيق جدا مما لا يسهل إدراكه إلا لأصحاب الأذهان القوية، أو باستخدام الانتباه المدقق.

(٩٧) وهو ما يدل على نوع من التأثير، لأن التأثير لا يأخذ صورة القبول وحسب، بل ويدل عليه أيضا بنفس القوة الرفض الشديد.

الروحية التي تتداخل في علاقات متبادلة . وفلسفته في جوهرها روحية وشخصانية .
وبهذا (٩٨)، فإنه يقيم قنطرة ما بين المذهب المثالي الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر وبين الفلسفة الجديدة .

رابعاً : التيارات الجديدة

لن نقوم هنا إلا بإلقاء نظرة سريعة على الحركات الفلسفية الجديدة في المدة التي نتناولها، وذلك لأنها جميعاً تستمر في النمو بعد ١٩٤٥ م . وسوف نعالجها بالتفصيل لأنها تدخل في إطار موضوع هذا الكتاب . وهذه الحركات ثلاث عدداً :
الفينومينولوجية والواقعية الجديدة والحيوية اللا عقلية .

وكانت الفينومينولوجيا قد أصبحت بالفعل في الفترة ما بين ١٩٠٠ م، ١٩٢٥ م حركة قوية . فمنذ عام ١٩١٣ م، ظهرت «المجلة السنوية للفلسفة الفينومينولوجية وبحوثها»، والتي عاون هسرل في إصدارها عقول كبيرة من أمثال بفاندر، هلدبرانت، جايجر، إنجاردن، وعلى الأخص ماكس شلر، وكلهم من الألمان . وفي عامي ١٩١٣ - ١٩١٦ م . يصدر شلر الجزءين الأول والثاني من كتابه الأساسي : «الاتجاه الصوري في علم الأخلاق وعلم الأخلاق المادي للقيم» .

وقد كان تأثير الفينومينولوجيا على العقول كبيراً إلى أعظم درجة، إلى حد أنها أثرت على التيار الكاثنتي الجديد، أو على الأقل على أميل لاسك (١٨٧٥ - ١٩١٥ م) .، وعلى علم النفس من ناحية أخرى، ويمثلها في هذا الميدان مؤلف ذو مكانة هو كارل شتومف (١٨٤٨ - ١٩٣٦ م) . . وحيث أن الفينومينولوجيا أصبحت مدرسة كبيرة، فإنها أدخلت تنازع سيادة الميدان الفلسفي مع المدرسة الكاثنتية الجديدة في ألمانيا، وإن تكن هذه المدرسة الأخيرة ستظل أقوى المدارس الألمانية حتى عام ١٩١٤ م .

وإذا كانت الواقعية الجديدة، وبفضل كتابات كل من مور ورسل بصفة خاصة، شديدة النشاط، إلا أنها لا تصل إلى تكوين مدرسة ذات انتشار . وفي فترتنا

(٩٨) أي باعتبار اتجاهه الشخصاني الذي يهتم بالشخص الإنساني .

هذه (أي حتى ١٩٢٥م) لم يكن وإيتهد قد دخل بعد في مرحلته الميتافيزيقية (٩٩)، وينشر الكساندر الفيلسوف الإنجليزي كتابه الكبير «المكان والزمان والألوهية» عام ١٩٢٠م. أي في نهاية هذه الفترة. وفي الجامعات الإنجليزية تسود المثالية، أكثر مما تسود في الجامعات الألمانية.

ولكن الاتجاه التوماوي، أي الفلسفة المعتمدة على القديس توما الأكويني، وهو التيار الواقعي الرئيسي في فرنسا، يبدأ في نشر مؤلفات ذات قيمة كبيرة. ففي عام ١٩٠٩ ينشر جاريجو لأجرانج كتابه «الحس المشترك»، وفي عام ١٩١٥ ينشر «الإله». أخيراً يظهر جاك ماريان في عام ١٩١٣م. مع نشر أول كتبه الهامة الذي يهاجم فيه برجسون. وهكذا تصبح المدرسة التوماوية قائمة بالفعل، ورغم نضوجها في ذاتها إلا أنه لم تكن لها في تلك الفترة الأهمية التي سوف تتمتع بها من بعد في منتصف القرن العشرين، وذلك لأن التيارات القديمة لاتزال هي السائدة، وذلك في فرنسا كما في ألمانيا وإنجلترا.

مدرسة واحدة من المدارس الجديدة هي التي تصل إلى أن تفرض نفسها وأن تثير الاهتمام، ليس عند الدوائر الفلسفية وحسب، بل وعند جمهور واسع ذي ميول أدبية، تلك هي المدرسة اللاعقلية الحيوية.

وهي لا تظهر بوضوح في ألمانيا في فترتنا هذه بعد، حيث دلتاى يبدأ في الظهور بالكاد، وحيث يبدأ كلاجس في نشر مؤلفاته الفلسفية. أما في البلاد الانجلوساكسونية، أي في إنجلترا وأمريكا، فان وليم جيمس، يعضده بشكل لامع شلر الإنجليزي^(١٠٠)، يحرز نجاحا منقطع النظير. ويعود كتاب شلر الرئيسي، «المذهب الإنساني»، إلى عام ١٩٠٣، وهو ينشر كتابا بعد الآخر في فترتنا هذه.

وفي فرنسا فان نجم برجسون يرتفع، ويظهر مؤلفه الرئيسي، «التطور الخلاق»، في عام ١٩٠٧، ويصير المدار الحقيقي لكل نقاش فلسفي. ويصبح برجسون رئيسا

(٩٩) راجع الباب السابع، الفصل الثالث والعشرين.

(١٠٠) Schiller، وهو غير شلر الفيلسوف الألماني (راجع الفصل الخامس عشر)

لمدرسة فلسفية ، وتحيط به عقول كبيرة تناصره إلى مدى قد يزيد أو يقل ، ومن بينهم من المحدثين : لوروا ، بُلنسدل ، برادينس وباروتزي . وقد ذاع اسم برجسون ذيوماً وإسعا ، ومع ذلك فلم تستطع الفلسفة البرجسونية القضاء نهائياً ، في فترتنا هذه (١٠١) على المذاهب القديمة التي تبقى فعالة ومؤثرة إلى جانبها .



(١٠١) أي في خلال الربع الأول من القرن العشرين الميلادي .

الفصل الرابع

التيارات الكبرى في الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي

أولاً: المدارس

المدة التي نتحدث عنها الآن هي التي تمتد من الحرب العالمية الكبرى (١٩١٤ - ١٩١٨ م) حتى حوالي ١٩٥٠ م. وتشهد هذه الفترة بزوغ مدرستين جديدتين، الأولى هي مدرسة الوضعية الجديدة، التي تكمل المذهب الوضعي ولكن بطريقة جديدة وفريدة، والثانية، وهي الفلسفة الوجودية أو فلسفة الوجود، التي تقدم نفسها على أنها حركة جديدة تماماً، وإن كانت تعد امتداداً لفلسفة الحياة وتحتوي على عناصر فينومينولوجية وميتافيزيقية.

أما المدارس الأخرى التي كانت موجودة من قبل، فإن لها مفكريها الكبار الذين يطورون مبادئها بشكل عظيم. وهذا هو الحال على الأخص في مدرسة الميتافيزيقا، التي تزدهر بأسماء الكساندر ووايتهد وهارتمان وعدد متزايد من التوماويين، وهو حال الفينومينولوجية أيضاً، التي تعتمد على ماكس شلر الألماني، وحال فلسفة الحياة، التي تمثلها المرحلة الأخيرة من البرجسونية وكل الفكر الذي انتجه الألماني كلاجس.

ويمكن أن نميز بين أهم النظم الفلسفية في هذه الفترة ابتداء من وجهتين للنظر: إما حسب محتوى المذهب وإما حسب المنهج. أما من حيث المحتوى، فإنه يمكن تقسيمها إلى ست مجموعات:

أولا : فهناك المذهب اللذان يمتدان ابتداء من مذاهب القرن التاسع عشر، أي المذهب التجريبي أو فلسفة المادة، وهو خليفة المذهب الوضعي، والمثالية في صورتها الهيجلية والكاتنتية.

— ثم يأتي بعد ذلك مذهبان قطعاً كل جبال الاتصال مع القرن التاسع عشر الميلادي، وهما فلسفة الحياة وفلسفة الماهيات أو الفينومينولوجيا.

— وأخيراً تأتي مجموعتان تعبران عن المحاولات الاصلية والمعبرة حقاً عن القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربية، وهما مجموعة الفلسفة الوجودية ومجموعة ميتافيزيقا الوجود الجديدة.

ولا شك أن هذا التصنيف لا يخلو من تعسف وتصنع. فلا ينبغي أن ننسى الفروق الكبيرة التي تفصل بين فلسفات وضعناها تحت عنوان واحد. وهكذا، مثلاً، فأننا قد اضطررنا إلى وضع مذاهب برتراند رسل تحت بطاقة «فلسفة المادة» جنباً إلى جنب مع الوضعيين الجدد ومع الماركسيين، وهذه كلها مذاهب تختلف عن بعضها البعض اختلافاً عظيماً. كذلك اضطررنا إلى وضع مفكرين مختلفين مثل جون ديوي الأمريكي وكلاجس الألماني في فصل «فلسفة الحياة».

أخيراً، فينبغي أن نتنبه إلى وجود مفكرين منفردين ومعهم مدارسهم، وهم يشكلون نقاط عبور بين مجموعة وأخرى. ومثال ذلك مدرسة جامعة بادى الألمانية التي تحتفظ بصلات مع المذهب التاريخي الناتج عن فلسفة الحياة، ومع الفينومينولوجيا عند ماكس شلر، الذي كان قد بدأ إلى الإشارة إلى الفلسفة الوجودية من قبل ظهورها بهذا الاسم.

ومع ذلك فإن التصنيف ضرورة مطلقة في تاريخ الفكر الفلسفي، وذلك من أجل تقديم صورة كلية ونظرة شاملة، ولكنه لا يقصد لا إلى إخفاء الاختلافات العميقة في داخل كل مجموعة ولا إلى حجب علامات الانتقال أو مناطق العبور من مجموعة إلى أخرى. ومن هذه الوجهة للنظر، فإن تقسيمنا السداسي له تبريره، لأنه يبدل على المذاهب الستة الواضحة في الفكر الغربي في القرن العشرين :

التجريبية والمثالية وفلسفة الحياة والفينومينولوجيا والفلسفة الوجودية والمدرسة الميتافيزيقية .

فإذا أتينا الآن إلى تصنيف المذاهب بحسب المنهج، فإن هذا التصنيف لا يبدو حاسماً بذاته في التمييز بينها، ومع ذلك فإن هذا التصنيف بحسب المنهج يفرض نفسه بقوة، كما يشهد على ذلك المؤتمر الدولي العاشر للفلسفة في عام ١٩٤٨ م. فقد أظهر هذا المؤتمر أن تطبيق مناهج مختلفة، وهي ترد إلى التحليل الرياضي المنطقي من جهة، وإلى العمليات الفينومينولوجية من جهة أخرى، يؤدي إلى انقسامات في داخل نفس المدرسة.

ورغم أن هناك فلاسفة لا يعلنون استعمالهم لهذا المنهج أو ذاك، أو يرغبون في استخدام المنهجين معاً، إلا أن العقول منقسمة بالفعل بين هذين المنهجين.

وفيما يخص المنهج الفينومينولوجي، فإنه يستخدمه أصحاب الفلسفة الفينومينولوجية أنفسهم بالطبع، كما يستخدمه كل الفلاسفة الوجوديين على التقريب بعد مدّه إلى ميادين جديدة، حتى أخذ يتحول ويتبدل شيئاً فشيئاً على أيديهم، كما يستخدمه عدد من الفلاسفة الميتافيزيقيين.

ولكن عدداً آخر من الميتافيزيقيين انضموا إلى المدافعين عن استخدام المنهج المنطقي الرياضي، وهذه هي حالة وإيتهد على الأخص. ومن أهم الظواهر أننا نرى كيف استطاع استخدام المنهج المنطقي الرياضي إيجاد نوع من التفاهم المتبادل بين ممثلين لمدارس مختلفة بل ومتعارضة، من مثل فلاسفة أفلاطونيين وأرسطيين واسمين، بل وكذلك كانتين جدد وبعض البراجماتيين، وفي نفس الوقت، ومن الناحية المقابلة، فإن مدى الفرق والانشقاق بين المدافعين عن هذا المنهج والمدافعين عن المنهج الفينومينولوجي يبدو، غالباً، واسعاً إلى حد أنه ينفي أي إمكان للاتفاق فيما بينهما.

ثانياً : المؤثرات :

سبق لنا (في الفصول الثلاثة الأولى من هذا الباب) أن درسنا أصول الفلسفة

الغربية في القرن العشرين الميلادي . فلا يبقى لنا إلا إضافة بعض السهات قبل أن ندخل في الدراسة التفصيلية .

وينبغي ، في المحل الأول ، أن نشير إلى أن الظروف التاريخية التي أدت إلى انقطاع الصلة بين الفكر الجديد والفكر الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر ، هذه الظروف لا تزال عاملة في ذات الاتجاه في الفترة التي نتاولها في هذه الصفحات ، أي من ١٩٢٥ إلى ١٩٥٠ م . وهكذا ، فإن علم الطبيعية يستمر في النمو في هذه الفترة في طريق الابتعاد المستمر عن قاعدته الميكانيكية (الآلية) القديمة .

أما وهم التقدم عن طريق التكنولوجيا ، الذي لا يزال مزدهرا عند الروس والأمريكان في منتصف القرن العشرين ، فإنه نال ضربات فشل جديدة عند الأوربيين ، حتى يبدو أن ليس الفلاسفة وحدهم الذين شفوا منه ، بل وكذلك الجماهير (١٠٢) ، وما تم هذا إلا لقاء أعظم التضحيات خاصة وأن الآلام التي خلفتها بعض الأحداث من مثل الحرب العالمية الثانية ، أجبرت المفكرين على الانتباه إلى ضرورة معالجة مشكلات الشخص الإنساني معالجة فورية (١٠٣) ، وإلى تناول مسائل من مثل مصير الإنسان والألم والموت والعلاقات الإنسانية .

ويبدو أن هناك في الأفق تجديدا للوعي الديني ويقظة له ينموان بسرعة عظيمة (١٠٤) . وأخيرا فإن مما يميز هذه الفترة أيضا أنه يشيع بين العقول نوع من اللايقين العام ومن القلق الغامر ، بحيث أن الأوربيين يحسون ويعانون من حدة الموقف ، ويتجهون أكثر من أي وقت مضى إلى الفلسفة ، من أجل أن يحصلوا منها على إجابات شافية للأسئلة التي تنغص عليهم حياتهم المضطربة .

وكل هذا يفسر لم استطاعت الفلسفة الوجودية أن تنال هذا الانتشار العظيم ،

(١٠٢) هذا بالطبع رأي شخصي للمؤلف بل وبمجرد انطباق وقائع الأيام تكذب توقعه ، وكان قد راجع كتابه هذا عام ١٩٥١ م .

(١٠٣) في مقابل الاهتمام بالآلة والتكنولوجيا .

(١٠٤) في هذا صدق المؤلف ، وسوف تشهد الكنيسة الكاثوليكية نوعا من الثورة المذهبية والتغييرات العميقة في الستينات على الأخص ، ومابعدا .

ولم استطاعت المدرسة الميتافيزيقية أن تكتسب قوة عظيمة . وهو يفسر أيضا المستوى المرتفع للحياة الفلسفية في الحضارة الغربية في منتصف القرن العشرين .

وقد أثرت على هذه الفلسفة تيارات أتت من عصور بعيدة . وفي هذا الشأن نجد برتراند رسل ، وهو ممن نضعهم بين فلاسفة المادة ، يقول في عام ١٩٤٦م (١٠٥) إن تأثير القديس توما الأكويني (١٠٦) أكبر في تلك الفترة على العقول الفلسفية من تأثير كانت أو هيغل ، وهو ما يبدو صحيحا بالقياس إلى سائر فلاسفة هذا العصر .

وفي كل مرة تتقدم الفلسفة ، فانها تتقدم على هيئة حلزونية . وهكذا فإنها اليوم ، في منتصف القرن العشرين الميلادي ، تبدو ، على الأقل فيما يخص المشكلات الكبرى ، أقرب إلى فكر اليونان وفلاسفة العصر المدرسي الوسيط منها إلى فكر مائة عام مضت في الحضارة الأوربية (١٠٧) . وهكذا فان أفلاطون يعود إلى الحياة مع وايتهد ، وأرسطو مع دريش وهارتمان والتوماوين ، وأفلاطون مع بعض الفلاسفة الوجوديين ، والقديس توما الأكويني مع المدرسة الجديدة التي تحمل اسمه ، والفلسفة المدرسية المتأخرة (١٠٨) مع الفينومينولوجيا والوضعية الجديدة ، وليستز مع رسل .

ولكن إذا ما سأل سائل عمن يمارس أنشط تأثير على الفلسفة الغربية في القرن العشرين ، فان الرد يأتي من غير تردد باسمين يتتبعان إلى نفس هذه الفترة : برجسون وهسلر ، كما سبق لنا أن قلنا . صحيح أنها ليسا وحدهما المؤثران ، ولكن في مختلف الميادين ودائما ، نجد فلسفة الحياة والفينومينولوجيا تقومان بدور حاسم ، حتى ولو لم تأخذ بأرائهما مدارس قوية .

وبإيجاز ، فان التطور الذي كان قد بدأ في الظهور ، أمام الأعين المنتبهة ، منذ عام ١٩٠٠م ، وصل اليوم ، في منتصف القرن العشرين الميلادي في الفكر الغربي ،

(١٠٥) في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» المترجم إلى العربية .

(١٠٦) وهو من القرن الثالث عشر الميلادي (١٢٢٥ - ١٢٧٤)

(١٠٧) أي عام ١٨٥٠م . وهو عصر انتصار النزعة العلمية والمذهب المادي والتوجه الميكانيكي .

(١٠٨) أي في القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين .

إلى التحقيق الكامل : أي اندحار فلسفة القرن التاسع عشر أمام نظرة جديدة للعالم ، وهي نظرة تولد مع بداية القرن العشرين الميلادي ، وبغير أن تكون عودة إلى الوراء ، فانها نظرة كثيرا ما تقترب من فكر الماضي الغربي .

ثالثا : الأهمية النسبية للمذاهب :

يمكن النظر في مدى الأهمية النسبية للمذاهب من زاويتين للنظر مختلفتين تماما ، حيث أن المذاهب التي كان لها دوي واشتهار بين الجمهور ليس لها ، بصفة عامة ، نفس الدوي بين صفوف الفلاسفة . ويبدو أن هناك قانونين أساسيين يحكمان آراء الجماهير بازاء الفلسفة .

القانون الأول يقول إن استجابة الجمهور تكون دائما متأخرة جدا على ظهور المذهب الفلسفي ، وهكذا فإن فلسفة تكون قد ازدهرت لمدة خمسين أو مائة عام مضت ، تكون فرصتها الآن أعظم ما تكون لأن تصير فلسفة شعبية ، وبصرف النظر عن الاعتبار والتقدير اللذين يوليه الفلاسفة لها .

القانون الثاني يقول إن الجمهور يقاوم مقاومة أقل بكثير من مقاومة الفلاسفة أمام هذا الإغراء المزدوج : إغراء بساطة المذاهب وإغراء نشرها وإنزالها إلى متناول الناس . فتكون فرص الفلسفة لأن تنتشر أعظم بمقدار كونها أكثر بدائية من غيرها وبقدر قوة جهاز الدعاية الذي يقوم على نشرها ، هذا على حين أن الفلاسفة ، وهم من هم ، لا يهتمون بصفة عامة بهذه الاعتبارات ، اعتبارات الشهرة والدعاية .

وفي هذا الكتاب الموجز ، فان الفلسفة ، وبمعناها الدقيق ، هي وحدها التي تهمنا ، وليس ما يعتبره الجمهور كذلك . ومع هذا ، فإنه لا يخلو من فائدة أن نتساءل : ماهي أكثر الفلاسفات شعبية في منتصف القرن العشرين الميلادي في الغرب ؟

إنها أولا «فلسفة المادة» ، وهي فلسفة بسيطة ، ويسهل بالتالي على غير الفلاسفة الولوج إلى أفكارها . يضاف إلى هذا أنها في صورتها الماركسية ، لأن لها صورا أخرى ، قد استفادت من قوة الأحزاب الشيوعية في مختلف الدول ومن نفوذ عدد عديد من العلماء والمفكرين ، الذين يسهل وقوعهم تحت سحر المذاهب المبسطة ، بسبب قلة

درايتهم بالابحاث الفلسفية على الوجه الصحيح، حيث أنهم في الفلسفة هواة.

وللى جانب «فلسفة المادة»، تتمتع الفلسفة الوجودية بشعبية كبيرة، وخاصة في بلاد أوروبا اللاتينية^(١٠٩). وقد يبدو هذا غريبا لأول وهلة، لأن فلسفة الوجود مذهب عصري تماما، كما أنها من أعظم الفلسفات صعوبة في الدخول إلى أفكارها. ولكن نجاحها يعود إلى الصورة المبسطة التي اكتسبتها والتي جعلتها قريبة إلى عقول الجماهير حين قدمت إليها عليها، وذلك من خلال الرواية والقصة والمسرح وأنواع شتى من الأدب المنتشر بين العامة^(١١٠)، وهذه كلها وسائل ذبوع لم يستخدمها من بين الفلاسفة غير الوجوديين.

ومن جهة أخرى فإن الجانب الذي يصل إليه، بصفة عامة، غير الفلاسفة، من الفلسفة الوجودية، انها هو الجانب اللا عقلي والذاتي منها، هذا على حين أن الذاتية هي اتجاه من اتجاهات العصور السابقة في الفكر الغربي، وأن اللا عقلية كانت قد ذاعت في القرن التاسع عشر الميلادي على يد فلاسفة تحدثنا عنهم، وخاصة أصحاب فلسفة الحياة التي كانت هي «موضة» العصر في أواخر القرن التاسع عشر.

ويمكن أن نقارن نجاح الفلسفة الوجودية في منتصف القرن العشرين الميلادي بنجاح الفلسفة الرواقية عند اليونان والرومان في القرون الأولى للميلاد^(١١١): فقد كانت الفلسفة الرواقية هي الأخرى فلسفة متخصصة واضحة التخصص، ولكنها نجحت في الحصول على اهتمام الكافة باستخدام عدد من الأفكار الأخلاقية المبسطة، والتي كانت تطورات الأحداث في الحضارة اليونانية والرومانية قد مهدت الميدان لتقبلها.

أما المذاهب الأخرى، غير «فلسفة المادة» والفلسفة الوجودية، فانها بالمقارنة لم تنل إلا أشياء محدودي العدد، وبينها تقف المدرسة الميتافيزيقية في أفضل مكان،

(١٠٩) مثل فرنسا وأسبانيا وإيطاليا. المقصود البلاد التي تعود لغاتها إلى اللغة اللاتينية.

(١١٠) وهو مايفعله سارتر ومارسل في فرنسا.

(١١١) أي في العصر الروماني حيث انتشرت الرواقية بين كافة الطبقات.

وخاصة في صورتها التوماوية، حيث أن المذهب التوماوي يسنده تراث عريق، وتحميه الكنيسة الكاثوليكية. أما فلسفة الحياة والفينومينولوجيا فإنها معروفتان بين الجمهور بدرجة أقل وخاصة الأخيرة منهما. ويبدو أن المثالية قد نالت فشلا ذريعا.

كان هذا إذا تناولنا الأهمية النسبية للمذاهب ابتداء من انتشارها بين الجمهور العريض. فإذا أتينا الآن إلى مدى قبولها بين المفكرين أنفسهم، فإن الصورة سوف تتغير كثيرا. ونجد أن المثالية تنحسر هنا أيضا إلى الصف الأخير من غير شك، أما فلسفة الحياة والفينومينولوجيا فإنها تحتلان مكانة عريضة، وإن كان ذلك بطريق غير مباشر وحسب، وذلك من حيث إشعاعها على مدارس أخرى. وعلى ضد ما رأينا في الجدول السابق، فإن مدرسة الميتافيزيقيا هي التي تحتل المركز الأول، ثم تأتي بعدها الفلسفة الوجودية، وهما المدرستان اللتان تنتميان على الدقة إلى القرن العشرين الميلادي.

أخيرا فإن «فلسفة المادة» تظهر في وضع خاص: فإذا أخذناها على هيئتها المحددة، كما تركها مثلا هيريت اسبنسر، أو عند المادية الجدلية، فإنها غير قائمة على الإطلاق، أو تكاد، في الجامعات الغربية (١١٢). ولكن مؤلفات برتراند رسل والوضعيين الجدد، مقرونة برد الفعل الذي أحدثته أزمة العلم عند بعض العلماء، أدت إلى عودة تيارها بصورة مؤقتة.

وقد كان يبدو، خلال الأعوام ١٩٣٠ - ١٩٣٩ م. وكأن الوضعية الجديدة (١١٣) تستطيع أن تدعى كونها إحدى المدارس الفلسفية الكبرى، ولكن، عشر سنوات بعد ذلك، يظهر أنها لم تحتفظ بمكانها، ومكانها القوي، إلا في إنجلترا وحدها (١١٤)، بينما تغلبت عليها المدارس الأخرى على أرض القارة (١١٥). وحتى إذا نظرنا إلى

(١١٢) يقصد في غرب أوروبا بالطبع.

(١١٣) وهي المشهورة باسم الوضعية المنطقية.

(١١٤) أهم ممثلها في إنجلترا آير (Ayer)، وقد توفي عام ١٩٨٩ م.

(١١٥) أي في قارة أوروبا لأن الإنجليز كانوا يميلون إلى عزل «حزيرتهم» عن القارة.

إنجلترا (وإلى أمريكا الشمالية) فانه يبدو أنها تفقد تأثيرها فيها ببطء.

وإجمالاً، فإننا يمكن أن نلخص فيما يلي الأهمية النسبية للمذاهب: تأتي في المحل الأول الميتافيزيقا والفلسفة الوجودية، ثم تليها، وإن يكن بشكل غير مباشر عن طريق التأثير على مدارس أخرى، فلسفة الحياة والفينومينولوجيا، وفي المحل الأخير، وبعيداً، تأتي «فلسفة المادة»، أما المثالية فانها تحتل أبعد الصفوف (١١٦).

رابعاً : الخصائص العامة

لا حاجة إلى القول بأنه من غير الممكن أن نحدد الخصائص العامة لكل تيارات الفكر الغربي الحالي، وذلك على الخصوص لأن بعضها ما يزال يعد امتداداً لخطوط فكرية تنتمي إلى القرن التاسع عشر، أو تنتمي بوجه أعم إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة (١٦٠٠ - ١٩٠٠ م) هذا بينما تحاول تيارات أخرى بناء مذاهب جديدة تماماً ومخالفة للتيارات السابقة.

ومع ذلك، فلا شك من وجود خصائص عامة، وهي أن لم تكن منطبقة على كل الفلاسفة، فإنها تصدق على الأقل على غالبيتهم. ويبدو أن وابتهد كان مصيباً عندما قال إن الفرع الثنائي الذي كان ممثلاً للفكر الأوربي الحديث، أي الانقسام بين العالم والآلة من ناحية والذات المفكرة من ناحية أخرى، هذا الانقسام قد تعداه الفكر الجديد، بسبب الفشل الذريع الذي لاقاه كل من التيار الميكانيكي والتيار الذاتي على السواء، وكما رأينا (١١٧).

ويمكن أن نقول بصفة عامة إن هناك اتجاهات يتأكد نحو تصور عضوي للحقيقة يقبل وجود التمايزات والاختلافات بين الموجودات، بحيث أصبح الفكر يعترف بأن

(١١٦) من الإحصاءات ذات المغزى أن لجنة الاتحاد العالمي للجمعيات الفلسفية (الذي أسس عام ١٩٤٨ م) تتكون من ٣٠ عضواً منتخباً، وهم موزعون على النحو التالي (حولاً عام ١٩٥٠ م): خمسة من التوماويين، أربعة ميتافيزيقيين من تيار مختلف، جدليان، وضعي واحد، مثالي واحد، مادي جدلي واحد من (تشيكوسلوفاكيا) ووجودي واحد. ويدافع ستة من هؤلاء الثلاثين عن منهج المنطق الرياضي. وبالطبع فإن تكوين هذه اللجنة لا يعبر بدقة عن الأهمية النسبية للمدارس، ولكنه قرينة لها مغزاها. (هامش من المؤلف).

(١١٧) راجع فيما سبق، الفصل الثاني.

الواقع ذو بنية تدرجية ، ويعترف بوجود «طبقات وجودية» في ذلك الواقع . وهناك سمات أخرى ، وهي تكفي لتعريف الفكر الجديد وإن لم تكن عامة تنطبق على الجميع . ولنشر إلى بعضها فيما يلي :

أ- معارضة الوضعية :

وهو موقف نراه عند سائر المفكرين ، إن استثنينا فلاسفة المادة وبعض المثاليين . ويريد فلاسفة الحياة والفيثومينولوجيون والوجوديون على الميتافيزيقيين في هذا الموقف ، فبينما يعترض الفريق الأول على أن يكون للعلوم الطبيعية أية قيمة كمصدر للمعرفة الفلسفية ، فإن الميتافيزيقيين يكتفون في نقدهم للعلم الطبيعي بأن يحدوا له مكانا لا يتجاوزه .

ب- التحليل :

يمارس الفلاسفة الغربيون في القرن العشرين طرائق التحليل أكثر من أية طريقة أخرى ، وذلك في اختلاف كامل مع اتجاه القرن التاسع عشر الميلادي ، وهم يستخدمونه أحيانا بمناهج جديدة ودقيقة كل الدقة .

ج- الواقعية :

بينما يقول بالموقف الواقعي كل من الميتافيزيقيين ومعظم فلاسفة الحياة وفلاسفة المادة وقسم من الفلاسفة الوجوديين ، فإن المثاليين يصرون على الموقف المضاد . والذين يقولون بالواقعية يقولون بها في صورتها المباشرة ، حيث ينسبون إلى الإنسان القدرة على إدراك الوجود مباشرة . وبصفة عامة ، فإن تمييز كانت بين الوجود في ذاته والظواهر أصبح تمييزا ترفضه كل الجبهات .

د- التعددية :

يغلب على الفلاسفة الحاليين القول بالتعدد ، ويعارضون الاتجاه الواحدي ، سواء في صورته المادية أو في صورته المثالية ، الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر الميلادي . ولكننا نجد هنا أيضا بعض الاستثناءات : فالانجليزي الكساندر ، بين

المتافيزيقيين، وكروتشه الإيطالي، بين المثاليين، يقولان بالمذهب الواحدي. ولكنهم قلة من يأخذون بالواحدية، وتأثيرهم يتناقص يوما بعد يوم.

هـ- الاتجاه النشاطي أو الفعلي (١١٨):

يقول كل الفلاسفة الحاليين في الغرب، أو يكاد، بالاتجاه الفعلي، فهم يوجهون انتباههم إلى الصيرورة، وهي صيرورة يتناولونها أكثر فأكثر باعتبارها حدوث الواقعة في التاريخ، أو تاريخية الواقعة، بحيث إن علم التاريخ أخذ يحل في أهميته محل علم البيولوجيا (علم الحياة)، وهو الذي كان المعيار الحاسم الذي استخدمته فلسفات الحياة في أوائل القرن العشرين.

ومن حيث إن الفلسفة الجديدة تقول بالفعل، فإنها تنفي وجود الجواهر (١١٩)، مع استثناء التوماويين وبعض الواقعيين الجدد الإنجليز.

ويذهب عديد من الفلاسفة الجدد إلى أبعد من هذا في قولهم بالاتجاه الفعلي، ويرفضون أي صورة نموذجية خالدة. وهو حال فلاسفة المادة وفلاسفة الحياة وكثير من المثاليين وكل الفلاسفة الوجوديين. ولكن هذا الاتجاه تحاربه سائر المدارس الأخرى محاربة شديدة، وخاصة المدرسة الكاثنتية الجديدة والمدرسة الفينومينولوجية والمدرسة الميتافيزيقية.

و- الاتجاه الشخصي:

يتجه اهتمام معظم الفلاسفة الحاليين إلى الشخص الإنساني. وباستثناء فلاسفة المادة، فإن كل مفكري العصر الجديد يأخذون صراحة بموقف روحي إلى درجة أو أخرى، ويؤكدون على الأهمية الخاصة بكرامة الشخص الإنساني. ويعلن الفلاسفة الوجوديون عن هذا الاتجاه الشخصي في صورة شديدة القوة، ولكن كثيرا من الفينومينولوجيا ومن الميتافيزيقيين يدافعون عنه دفاعا حارا. وربما كان هنا محل السمة المميزة حقاً للفلسفة الغربية في القرن العشرين وبها تعارض كل ماضي الفلسفة

(١١٨) قارن فيما سبق (٨٨).

(١١٩) جمع جوهر Substance، والجوهر هو ما يقوم بذاته.

الأوربية: فهي فلسفة تتميز بقرىها الشديد من الوجود الفعلي الواقعي للإنسان أكثر من كل الفلسفات التي سبقتها.

خامسا: خصائص خارجية:

إلى جانب هذه الخصائص الداخلية والمباطنة لذات المذهب، توجد خصائص خارجية عدة تميز الفلسفة الغربية الحالية. فهذه الفلسفة شديدة التخصص، خصبة الإنتاج إلى درجة عظيمة، ومدارسها المختلفة على علاقات وثيقة فيما بينها، كما كان الحال في الأزمنة القديمة.

أ- التخصص:

لا يوجد اليوم بين الفلاسفة من نستطيع أن نقارن بساطة إنتاج أفلاطون أو ديكارت. فكل المدارس (مع استثناء المادية الجدلية وكذلك، من وجهة نظر معينة، البراهمية) تميل لعملها أدوات عقلية متخصصة تحتوي على مصطلح تجريدي غني تختص به، وهي تقيم مذاهبها بالتعامل مع مفاهيم معقدة ودقيقة. وهذا الأمر أوضح ما يكون عند الفلاسفة الوجوديين وعند الوضعيين الجدد، فهو إذن يميز لأكثر المذاهب حداثة.

ولكن يمكن أن نقول نفس الشيء عن المثاليين والفينومينولوجيين والميتافيزيقيين. ويصل الأمر إلى درجة أن بعض القضايا الفلسفية تتشابه كثيرا في هيئتها الخارجية مع المؤلفات المتخصصة الدقيقة لأرسطو مثلاً، أو مع دقائق البراهين التي قدمتها الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط في القرن الخامس عشر للميلاد. (١٢٠)

ب- خصوبة الإنتاج:

يتبع الفلاسفة في هذا العصر إنتاجا وفيرا. وللتمثيل على ذلك، فإننا نجد أن في إيطاليا وحدها كان عدد المجالات الفلسفية المتخصصة لا يقل عن الثلاثين في عام ١٩٤٦م، كما أن حركة فلسفية واحدة تمتد عبر دول عديدة، وهي الحركة التومانية،

(١٢٠) انظر العرض الخاص بهيرل في الفصل الرابع عشر.

تمتلك حوالي عشرين مجلة متخصصة . ونُحصى قائمة الكتب الفلسفية ، وهي قائمة غير كاملة ، والتي أصدرها المعهد الدولي للفلسفة ، أكثر من سبعة عشر ألفا من المنشورات في نصف العام الأول من ١٩٣٨ م .

وإلى جانب هذه الكتلة الكمية ، يجب أن نشير إلى تعدد المشكلات التي تناولها الفلاسفة بالبحث وإلى ظهور عدد عظيم من المؤلفات الهامة بالفعل .

ولا شك أنه من العسير أن نغربل ما سيقى من هذه المؤلفات في ذاكرة المستقبل وما سوف تذروه الرياح ، ولكن الذي لا شك فيه ، وإلا كانت كل الدلائل فاسدة معا ، أن عددا كبيرا من فلاسفة القرن العشرين في الفكر الغربي سوف يترك آثارا دائمة في تاريخ الفكر الفلسفي . ولن يكون من المغالاة ، أو يكاد ، أن نضع هذه الفترة بين أخصب فترات الإنتاج في التاريخ الفلسفي .

جـ- العلاقات المتبادلة بين المدارس :

من العلامات المميزة للفلسفة الحالية في أوروبا كثافة الاتصالات بين الفلاسفة من شتى الاتجاهات ومتعارضها ، وكذلك تنظيم العلاقات الفلسفية بين البلاد . فقد شهدت بداية القرن العشرين ظهور عدد من المؤتمرات الفلسفية الدولية جمعت عددا متزايدا من الفلاسفة .

وإلى جانب المؤتمرات العامة ، نذكر اللقاءات الدولية ذات الموضوعات المتخصصة والتي تتناول مذهباً بعينه أو موضوعاً من موضوعات البحث ، وكذلك تأسيس مجالات للمذاهب التي تتواجد في أكثر من بلد (المدرسة المثالية ، والتوماوية ، والوضعية الجديدة . . . الخ) ، ومجلات أخرى من نفس النوع ، وبلغات متعددة . وهكذا سقطت الحواجز الأهمية والحدود المذهبية ، والنتيجة هي تداخل متبادل بين الحركات الفلسفية ، قلما شهد التاريخ الفلسفي مثيلاً له .

ونلاحظ نفس هذه الظاهرة منذ البداية ، أي منذ حركات تكون المدارس الحالية . وهكذا ، مثلاً ، فإن المدرسة الواقعية الجديدة الإنجليزية هي نتاج في نفس الوقت لنظرية الموضوع (التي تتقارب مع الفينومينولوجيا) ولبعض الأفكار التجريبية

ولدراسة الميتافيزيقا (دراسة لبيتر التي قام بها رسل). وقد ظهرت المدرسة الوضعية الجديدة نتيجة للعلاقة الوثيقة بين حركة نقد العلم والتجريبية التقليدية والواقعية الجديدة الإنجليزية، بل وتظهر فيها تأثيرات من هسرل نفسه، وهو مؤسس الفينومينولوجيا. وهذه المدرسة الأخيرة ذات إشعاع كبير على الفلسفة الوجودية وعلى جانب من الميتافيزيقا. كذلك فإن المثالية لا تخلو من الاعتقاد على منافسها التقليدي، أي الوضعية. وربما كان أدل شيء على السمة التي نتناولها هنا هو تكون الفلسفة الوجودية، وهي التي تحتوي على عناصر وضعية ومثالية وفينومينولوجية، وفي نفس الوقت فإن جذورها تمتد، بشكل رئيسي، إلى مبادئ فلسفة الحياة، مع استقبال بعض الحصة من أفكار الاتجاه الميتافيزيقي.



الباب الثانى

الفلسفة المادية

نجمع تحت هذه التسمية العامة عدة مذاهب فلسفية من اتجاهات مختلفة :
فلسفة برتراند رسل والوضعية الجديدة والمادية الجدلية . وإذا لم يكن لهذه المذاهب
ثقل كبير فلسفياً ، وذلك إذا أخذنا الفلسفة بمعناها الدقيق ، إلا أنها تؤثر على
الجمهور الواسع تأثيراً يفرق تأثير كل التيارات الفلسفية في القرن العشرين الميلادي
في الغرب .

ويسهل أن ندرك علة نجاح هذه المذاهب نجاحاً عظيماً : ذلك أنها تعيد إلى
الحياة أفكاراً كانت ذات مغزى فلسفى بذاتها منذ مائة عام مضت ، أى في خلال
القرن التاسع عشر الميلادي ، والجمهور الواسع يتأخر دائماً في مفاهيمه الفلسفية
حوالى مائة عام على تطور الفلسفة الاحترافية (الأكاديمية) .

كل المفكرين الذين ينتمون إلى هذه المجموعة طبعيون ، وهم أيضاً علميون
بدرجة تزيد أو تقل ، بعبارة أخرى ، هم عقلانيون صراحة ويميلون ناحية المذهب
المادى .

أ - وهم طبعيون لأنهم لا يرون في الإنسان إلا جزءاً من كل ، هو الطبيعة ،
وينكرون بصفة عامة أن يكون الإنسان كائناً مميزاً على الكائنات الطبيعية الأخرى .

ب - وهم تجريبيون ، بسبب اعتقادهم المطلق في السلطة العليا التى تمتاز بها
العلوم الطبيعية . وعلى ذلك ، فهم يرون أن الواقع لا يمكن إدراكه إلا بمناهج علوم
الطبيعة ، وما لا تدركه تلك المناهج لا يكون إلا مشكلة زائفة ، ولا يكون له بالنتيجة
مغزى أو أهمية . كذلك فإنهم ينكرون أن تكون التجربة الأخلاقية أو الجمالية أو
الدينية مصدراً للمعرفة . ويقف برتراند رسل ، مثله في ذلك مثل الماديين الجدليين ،
موقفاً قوياً معارضاً للدين . أخيراً ، فإن الفلسفة في رأى مفكرى هذه المجموعة ،
باعتبارهم تجريبيين ، تنحصر وحسب في تحليل مفاهيم العلم الطبيعى ، أو في إجراء
تركيب عام لنتائج العلوم الطبيعية ، وفيما عدا هذا وذلك فإنها بغير وظيفة .

ج - ورغم أن معظم المعلنين عن هذه المذاهب لا يمكن اعتبارهم «ماديين»
خُلصاً ، إلا أنهم جميعاً يميلون ميلاً واضحاً إلى المادية . وقد يقال أن الوضعية الجديدة

هى أقل تلك المذاهب مادية، ومع ذلك فإنها لا تضع في اعتبارها غير الظواهر المادية، حيث يرون أن أية مناقشة حول أمور نفسية لا تكون بذات معنى .

د- أخيرا، فإن كل هؤلاء المفكرين عقليون لا يساورهم أدنى شك في الاتجاه العقلاني، بمعنى أنهم يعتقدون في قيمة المناهج العقلية والتحليلية .

ويلزمنا، من أجل فهم الامتداد التاريخي لمذهبي رسل والوضعية الجديدة وصلتهما بمن قبلهما، أن نقدم عرضا سريعا للواقعية الجديدة الإنجليزية . والحق أنه كان ينبغي أن ندرس المدرسة الواقعية الجديدة فيما بعد، وربما وضعناها في صلتها مع المدرسة الفينومينولوجية، حيث أنها كانت إحدى الحركات التي حددت اتجاهات الفلسفة الجديدة في القرن العشرين الميلادي والتي ساهمت في تكوين الاتجاه الميتافيزيقي ومنهج المنطق الرياضي الجديدين . لذلك يلزم أن نلاحظ أنه وإن كانت حركة الواقعية الجديدة على صلات متعددة مع الاتجاه الطبيعي العلمي، إلا أنها ذات أهمية أعم من هذا بكثير، وأنها أدت ببعض المفكرين، ومنهم وايتهيد، إلى تقديم تصور للعالم هو أفلاطوني في جوهره .



الفصل الخامس

برتراند رسل

أولا: الواقعية الجديدة الإنجليزية

ظهر في إنجلترا، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، تيار واقعي، وإن كان ضعيفا. فلم يكن يكون مدرسة، ولم يكن باستطاعته أن يزدهر في مواجهة المذهب المثالي، الذي كان مهيمنًا في ذلك العصر، ومن أعلامه برادلي وبوزانكيت.

ولكن التيار الواقعي وجد مفكرين ذوي قدر يدافعون عنه، منهم أدمسون (١٨٥٢ - ١٩٠٢م)، الذي انتقل في أخريات حياته، بعد أن كان من أتباع كانت، إلى نوع من الواقعية النقدية، وهكس (١٨٦٢ - ١٩٤١م) الذي يقترب من مينونج وهسرل، حيث قدم نظرية في «القصديّة»^(١٢١)، وتوصل إلى موقف متوسط ما بين المثالية والواقعية، وتوماس كيز (١٨٤٤ - ١٩٢٥م)، الواقعي النقدي، الذي كان يعتقد في إمكان الانتقال من التصورات إلى الأشياء^(١٢٢)، وهناك آخرون غيرهم.

وقد هيا للحركة الواقعية الجديدة جورج ادوارد مور (ولد ١٨٧٣م)، الذي نشر في عام ١٩٠٣ مقالته الشهيرة «تفنيد المثالية»، وإن تأثيره على الفلسفة الانجليزية في

(١٢١) يقصد بها أن كل فكرة تتصل بشيء وتنتج إليه، فهناك إذن شيء في مقابل الفكرة، ويقع هذا الشيء خارج الفكرة، أي خارج الذات المفكرة ومستقلا عنها. هذا الشيء عند هسرل هو «الماهية».

(١٢٢) الأشياء، أي ما هو خارج التصورات أيا كان نحو وجوده، فعليا واقعيًا، أم عقليا مثاليا.

القرن العشرين ليلغ حدا من الأهمية يجعل من الممكن أن نقارنه مع تأثير وليم جيمس أو برجسون .

وقد ظهرت الواقعية الجديدة بوضوح ، في الجيل الأول من فلاسفتها ، مع مورجان (١٨٥٢ - ١٩٣٦ م) . ووايتهد (١٨٦١ - ١٩٤٧ م) . ونان (ولد ١٨٧٠ م) . ورسل (ولد ١٨٧٢ م) . وصامول الكساندر (١٨٥٩ - ١٩٣٨ م) . وبرود (ولد ١٨٨٧ م) . وجون ليرد (ولد ١٨٨٧ م) . ، وفي الجيل الثاني تظهر أسماء جود (ولد ١٨٩١ م) . وبريس (ولد ١٨٩٩ م) . ورايل (ولد ١٩٠٠ م) ، ويونج (ولد ١٩٠٠ م) ، وإن يكن كل من مورجان وهوايتهد وليرد قد تحول إلى الميتافيزيقا ، لذلك فسوف ندرسهم في فصل آخر .

وأهم الآخرين هو برتراند رسل ، سواء من حيث خصوبة الإنتاج أو من حيث تأثيره . لذلك ، فبعد عرض سريع مختصر للمبادئ العامة للواقعية الجديدة ، فإننا نخصص الجزء الرئيسي هنا لعرض نظريات رسل .

ثانيا : المبادئ العامة للواقعية الجديدة :

كما يدل اسم المذهب ، فإن الواقعيين الجدد الإنجليز يعارضون المثالية ويقولون بالواقعية ، وهي بصفة عامة واقعية مباشرة . ذلك أنهم يقولون إن باستطاعة الإنسان أن يدرك مباشرة الواقع المستقل عن الذوات والخارج عنها ، وليس التصورات النفسية وحسب .

وهناك ، غير هذا ، سمات أخرى مشتركة بين الواقعيين الجدد . فهم جميعا ، أولا ، تجريبيون خُلص . فلا شك أى شك ، عندهم ، في أن معرفتنا كلها إنما تأتي من التجربة ، ويرى معظمهم أن التجربة حسية لا غير . ومن الواضح أن هذا الموقف قد حدده التراث التجريبي الإنجليزى ابتداء من لوك إلى باركلي إلى هيوم ، وربما حدده على الأخص مذهب ريد (١٢٣) .

(١٢٣) Reid ، فيلسوف اسكتلندى (١٧١٠ - ١٧٩٦ م) .

كذلك، فإن الواقعيين الجدد يتجهون بصفة عامة ناحية علوم الطبيعة، ويرى معظمهم أن المنهج العلمى منهج فلسفى حقيقى. وهم يهتمون على الأخص بالفيزياء والرياضيات.

كذلك تسود عندهم الاهتمامات النظرية، فإذا كان حقا أن مور قد كرس كتابا للأخلاق^(١٢٤)، وأن وایتهد اشتغل حيناً، مثله فى ذلك مثل رسل، بالأمور الاخلاقية والدينية، إلا أن الواقعيين الجدد لا يهتمون فى حقيقة الأمر بالمشكلات النظرية الخالصة، أى بالمنطق ونظرية المعرفة، بالفيزياء أو بعلم الحياة.

ولكن السمة الأدل على الواقعيين الجدد هى أنهم يحصرون أنفسهم فى تناول المشكلات المخصصة، وهم يبدون للناظر خصوصاً للنظم الفلسفية، ويتقنون نقدا عاتياً، وكثيراً ما كان نقداً غير محق كذلك، كل التراث الفلسفى السابق فى الفكر الغربى.

وإذا كان بعض منهم قد ارتفع من بعد ذلك إلى التأمل المنظم، أى إلى بناء نظام فلسفى، إلا أنهم استخدموا مع ذلك دائماً أو يكاد «المنهج المجهرى» (الميكروسكوبى)^(١٢٥)، ومالوا إلى التحليل وإلى تفكيك كل المشكلات إلى أجزائها. وأكبر مثال على هذه الاتجاهات كلها هو «برود»، ولكنهم جميعاً ينحون نفس المنحنى، ويأصرار عجيب عند الأغلب. إن المدرسة الواقعية الجديدة هى المدرسة التحليلية.

ثالثاً: برتراند رسل : الشخص والتطور:

ولد برتراند رسل فى عام ١٨٧٢ م. لعائلة أرستقراطية إنجليزية، وهو، من غير مناقض، أحد أكثر الفلاسفة الغربيين الذى يقرأه الناس ويعلق على أعماله المفكرون، فى الفترة الممتدة ما بين الحربين العالميتين الكبيرتين (١٩١٩ - ١٩٣٩ م).

(١٢٤) عنوانه «مبادئ الأخلاق».

(١٢٥) أى المنهج الذى يهتم بالجزئيات الصغيرة أو بأجزاء الكل، فى مقابل المنهج «الماكروسكوبى» الذى يهتم بالكل قبل الأجزاء، وبالكبير لا الدقيق.

وقد أظهر نشاطا تأليفيا لا بكاد يكون له مثيل في خصوصته، فعمد أول كتبه، الذى ظهر في ١٨٩٦م. أخرج كتابا كل عام على التقريب وذلك حتى عام ١٩٥٠م. (١٢٦)، وكثيرا ما أخرج كتابين في العام، هذا إلى جانب عشرات من المقالات ظهرت في مجلات أكثر ما تكون تنوعا. وهذا المجموع الهائل من الكتابات يناظر التنوع الكبير للمشكلات التى اهتم بها رسل. فليس هناك ميدان من ميادين الفلسفة لم يبحث فيه، كما أنه اهتم فوق هذا كثيرا بمشكلات أخرى، ومنها مثلا مشكلة رفض الحرب، وهو ما أدى به إلى أن يحكم عليه بالسجن في بلده خلال الحرب العالمية الأولى.

وقد لقيت مؤلفاته إقبالا منقطع النظير، وعلى سبيل المقارنة فإن أيا من كتب وايتهد أو ألكساندر أو برود لم تكن قد ترجمت إلى الألمانية حتى قيام الحرب الثانية، هذا بينما كان سبعة عشر كتابا من كتب رسل قد ترجمت إليها حتى ١٩٣٥م.

ويمتاز أسلوب رسل بأنه عظيم الوضوح وبالغ «العلمية»، وهو في نظر المفكرين والبيانات التى ظلت أمينة على المثال الوضعى للقرن التاسع عشر الميلادى، الفيلسوف على الحقيقة. وهو يظهر وكأنه صورة حديثة من فولتير (١٢٧)، بسبب يساريته في السياسة وميوله ضد الدين مقرونا هذا كله بلغة عظيمة الجلاء، وإن يكن حجمه أقل بكثير من حجم فولتير التاريخى.

ومع ذلك، فإن رسل يتميز على أقرانه من الكتاب الشعبيين من هذا النوع، من مثل هـكـل (١٢٨)، أو حتى فولتير نفسه، من حيث أنه لم يؤثر على الجماهير وحسب، وإنما هو قد أثر تأثيرا حاسما على الفلسفة الأوروبية في القرن العشرين الميلادى عن طريق إنتاجه الفلسفى بالمعنى الدقيق، ومن قبل أن يوضع هذا الإنتاج في شكل ميسر لفهم الجماهير.

(١٢٦) السنة التى يتوقف عندها متابعة المؤلف، ولكن رسل استمر منتجاً ونشطا حتى وفاته (١٩٧٠م).

(١٢٧) أديب وكاتب فرنسى لاذع القول صريح ناقد، هاجم نظم عصره وأفكاره، دينية كانت أم سياسية وعقلية (١٦٩٤ - ١٧٧٨م).

(١٢٨) فيلسوف ألماني وعالم اهتم بفكرة التطور وطبقها على الفلسفة والدين (١٨٣٤ - ١٩١٩م).

ويتكون مذهب رسل من قسمين مختلفين فيما بينهما غاية الاختلاف : قسم منها يتكون من منطقة ومن فلسفة الرياضيات ، والآخر يحوى كل نظرياته الأخرى . ومن الناحية العلمية الصرفة ، فإن القسم الأول هو الأهم بكثير ، وعلى أية حال فإن رسل قد احتفظ بموقفه في هذا القسم لم يغيره منذ أن قال به في عام ١٩٠٣ م . ولا تسمح لنا حدود هذا الكتاب إلا بتلخيص الآراء الفلسفية العامة لرسل . .

ويمكن أيضا أن نميز بين مرحلتين في تطور فكر برتراند رسل . ففى البداية كان فكره يعمل تحت لواء الرياضيات ، التى رأى فيها المثل الأعلى للفلسفة ، وتكلم عنها في حماس أحد اتباع أفلاطون^(١٢٩) ، وبصفة عامة فإنه كان في هذه المرحلة الأولى أفلاطونيا مخلصا . ذلك أنه كان واضحا ، في رأيه ، أنه يوجد ، خارج نطاق الواقع التجريبي ، كليات أو مفاهيم كلية ندركها إدراكا مباشرا ، ولها وجودها في ذاتها ، وأنها مستقلة عن الأشياء وعن العقل . وكان رسل يرى الفلسفة علما استنباطيا ، ومستقلا إلى حد ما عن التجربة المحسوسة . ويتنمى إلى هذه المرحلة كتاب «مبادئ الرياضيات» («برنكييا مامايتيكا») ، وهو واحد من أهم كتب الفكر الأوربي في القرن العشرين الميلادى .

أما بعد ذلك ، فإن رسل أخذ يغير من موقفه شيئا فشيئا . وعلى حين كان زميله في تأليف «البرنكييا» ، وإيتهد ، يتعمق خطوه على طريق الميتافيزيقا ، فإن رسل كان يبحث السير على طريق الوضعية . فها هو يرى أن مشكلة الكليات مشكلة بغير أساس ، وأن كل ميتافيزيقا فارغة من المعنى ، وأن الفلسفة ليست استنباطية بل هي تجريبية ، متابعا في هذا روح التراث الإنجليزى . كذلك لم يعد يرى جمالا أفلاطونيا في الرياضيات ، فما هى إلا مجرد أداة عملية للعلم تيسر له عمله .

وفي منتصف القرن العشرين ، فان رسل يظهر على صورة نصير العلم على الطريقة التقليدية ، فهو يرى أنه لا معرفة إلا بطريق مناهج العلوم الطبيعية ، وهو يعتقد في إمكان وصول الإنسان إلى الكمال عن طريق الفنون الصناعية .

(١٢٩) ريبا يقصد المؤلف «اسبوسيدوس» خليفة أفلاطون على رأس الأكاديمية .

(التكنولوجيا)، ويتحدث حديث المتحمس عن التقدم. ويقترب مذهب الواقعي كثيرا من مذهب هيوم، كما يشبه هيوم في سيطرة روح شكية شاملة أو تكاد على كل خطوات فكره.

ولنشر أيضا إلى أن رسل، رغم كثرة كتاباته في أكثر الموضوعات تنوعا ورغم عظيم ذكائه، لم يستطع مع ذلك بناء نظام فلسفي، كما لم يستطع تفادي عدد من التناقضات وقع فيها. وبصفة عامة فإن مواقف العقلية متغيرة، وهي في تطور دائم.

رابعاً: تصوره عن الفلسفة :

إن مفهوم الفلسفة، الذي يدافع عنه رسل في منتصف القرن العشرين، يدل على موقف مجمل المدرسة الواقعية الجديدة من الموضوع، وهو في هذا المجال واقع تحت تأثير مور زميله الفيلسوف الإنجليزي.

فهو يرى أن على الفلسفة أن تكون علمية في جوهرها، فهي ينبغي أن تستخرج أحكامها من علوم الطبيعة، وليس من الدين أو من الاخلاق، كما يتوجب أن يكون المثل الأعلى للفلسفة علمياً، وفي الأخير فإن ميدان نشاط الفلسفة يقتصر على المشكلات التي لم يتوصل العلم بعد إلى دراستها دراسة علمية، فهي تقوم بدور فاتح الطريق أمام العلم. وعلى هذا، فينبغي أن تُنزع من الفلسفة كل نزعة «رومانتيكية» وكل نزعة «تصوفية» انتزاعاً كاملاً. فليست الفلسفة مستودعاً «لدواء بطولي يخفف من الآلام العقلية»، إنما الواجب هو أن يتعمق الفيلسوف، في هدوء وصبر، في سبر أغوار كل مشكلة بتفاصيلها.

ولم يعتقد رسل، منذ البداية، أن بإمكان الفلسفة أن تقدم إجابات مؤكدة كثيرة، وحيث أن وظيفتها هي أن تفتح مجالات أمام العلم، فإن عليها أن تثير المشكلات لا أن تحلها. إن المهمة الرئيسية للفلسفة مهمة نقدية. فينبغي على الفيلسوف أن يوضح المفاهيم والقضايا والبراهين العلمية، وذلك بطريق وضعها جميعاً تحت مجهر التحليل المنطقي المفصل.

ومن مزايا هذه الطريقة في التناول أنها تنبئ العقل ، ولها من القيمة ما يفوق الإجابات الفلسفية التي تحمل الشك بين طياتها إلى الأبد . وقد تحول رسل من بعد ذلك إلى موقف اللاأدرية المتعلقة ، إقتناعاً منه بأن العلم الطبيعي وحده هو القادر على تقديم معلومات عن الواقع ، وأن ذلك العلم من ناحيته لا يستطيع أن يتجاوز حد الإحتمال . ومن هذه الوجهة للنظر ، فإن رسل يستمر على طريق نفس التراث التجريبي والوضعي الإنجليزى ، وخاصة على نحو ما شكله عليه هيوم وجون استيوارت مل .

خامساً : التعددية والواقعية :

من المحاور الرئيسية فى فلسفة رسل ، وعند مور وعند أغلب الواقعيين الجدد الإنجليز ، نقد المذهب الذى أعلنته فلسفة برادلى فى العلاقات الداخلية (١٣٠) .

فيرى رسل أنه لا توجد علاقات داخلية ، لأن العلاقات القائمة هى علاقات خارجية ، ومضافة إلى ماهيات الأشياء الموجودة بالفعل ، كما أن ماهيات الأشياء لا تتوقف بالمرّة على هذه العلاقات . وبهذا الموقف يرفض رسل الأساس الذى يقوم عليه مذهب برادلى . وهو يرفض أيضاً النتيجة الرئيسيتين اللتين تنفرعان عن ذلك المذهب ، لأنه يدافع عن موقف التعددية من جهة ، كما يأخذ بالتمييز بين الذات والموضوع .

والقول بالتعددية هو من أكبر ما يميز هذا التيار الفلسفى ، ومن يقول بالتعددية يقول بأن العالم يتكون من ذرات (ربما كانت لانهائية فى عددها) مستقلة عن بعضها البعض وترتبط فيما بينها بعلاقات خارجية .

وفى وقت لاحق غير رسل من موقفه التعددى وقال بها ساء «الذرية المنطقية» ، وهي نظرية تقول إن العالم يتألف من معطيات حسية ترتبط فيما بينها بعلاقات منطقية خالصة . ومن ناحية أخرى فإن رسل يبتعد تماماً عن المثالية الهيكلية ويدافع

(١٣٠) راجع فيما سبق ، الفصل الثالث ، «ثالثاً» .

عن الواقعية المباشرة، وقد أدت به إلى هذه المواقف دراساته عن ليبنتز (١٣١) وبحوثه في الرياضيات.

وقد أدى تطبيق الموقف التعددى على نظرية المعرفة إلى نتائج هامة. فقد قام مور ورسل، إلى جانب رفضهما المثالية بوسيلة نظريتهما في العلاقات الخارجية، قاما بالهجوم على المثالية الذاتية التى انتهت إليها مذهب جورج باركلي (١٣٢) وأتباعه.

ويقول هذا المذهب الأخير إننا لا نستطيع أن نعرف شيئا غير محتويات وعينا، أى الأفكار، أما العالم المستقل عن الذات فإنه بعيد عن أن تناله أو تصل إليه معرفتنا. ويتهم الواقعيون الجدد هذه النظرية بالوقوع فى غلط منطقي ساذج: ذلك أن باركلي يخلط فيما هو واضح بين معنيين لكلمة «فكرة»، التى يمكن أن تدل على فعل المعرفة النفسى كما يمكن أن تدل على موضوع المعرفة أو «المعروف»، ومن الظاهر أنه لا حاجة لأن يكون المعروف قائما دائما فى الوعى، لأنه يوجد خارج الوعى ومستقلا عن الذات العارفة. وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه الواقعية المباشرة.

ومع ذلك فإن رسل يرى أن المادة، رغم وجودها الحقيقى الواقعى، ليست موضوعا مباشرا للمعرفة، فنحن لا نعرف إلا شيئا واحدا، هو معطيات الحواس، وهو رأى رسل ومور معا. ولناخذ مثلا لون المائدة، وصلابتها، والصوت الذى يخرج عنها حينما نضرب عليها، كل هذه وقائع، ولكنها ليست من خواص المائدة. والدليل على ذلك هو أن أشخاصا مختلفين تتكون لديهم، عن نفس الشيء، معطيات حسية مختلفة. إن المكان الذى تتواجد فيه هذه المعطيات يختلف حسب عضو الإحساس، ومن باب أولى، حسب الشخص المدرك. والإفتراض القائل بأن هناك فى أساس المعطيات الحسية موضوعا أو كيانا موضوعيا هو افتراض يدل على الاستقراء التجريبي، ولا يمكن أن نأتى عليه ببرهان مباشر (١٣٣).

(١٣١) كتب رسل كتاب عن فلسفة ليبنتز اكتشف فيه أشياء جديدة عن ذلك الفيلسوف (صدر عام ١٩٠٠م).

(١٣٢) الذى قال بأن الوجود هو الإدراك، وما لا يدرك غير موجود.

(١٣٣) لأننا لو أتينا عليه ببرهان لكان معنى هذا أننا نستطيع الوصول مباشرة إلى الموضوع، وهو ما لا نقول به النظرية.

وكان رسل، في البداية، يرى أن القول بوجود موضوع المعرفة وجودا موضوعيا هو أسلم طريق لتفسير المعطيات الحسية، ولكنه غير من رأيه فيما بعد، وتحول إلى نظريته «الذرية»، والتي تقول بأن العالم يتكون، ليس من موضوعات أو أشياء، بل من معطيات حسية ترتبط فيما بينها منطقيا.

ويجب أن نلاحظ أن تلك النظرية لا تنطبق تمام الانطباق مع النظرية الظاهرية^(١٣٤) التقليدية، لأن معطيات الحواس في رأى رسل هي وقائع غير نفسية ومستقلة عن أى ذات (حتى ولو كانت ذاتا ترنسندنالية أو مطلقة)^(١٣٥). فهذه المعطيات عنده هي التي تكون العالم الواقعي، ولكنها ليست جواهر^(١٣٦). وهذا الموقف يتوافق مع موقف ديفد هيوم.

كذلك كان رسل، في مرحلته الأولى، يعترف أيضا بأن هناك، إلى جوار إدراك معطيات الحواس، تقوم المعرفة المباشرة بالكليات أو المعانى الكلية. وعلى سبيل المثال، فإن المرء لا يعرف لندن وادنبره عاصمة اسكتلنده وحسب، ولكنه يعرف أيضا العلاقة (الخارجية في رأى رسل) بين هاتين المدينتين، ولكن هذه العلاقة لا هي نفسية ولا هي ذاتية (لأنها لا تتوقف على المعرفة)، ولا هي واقعة طبيعية (لأن الواقع الطبيعي لا يتكون إلا من معطيات حسية وحسب)، وإنما هي نوع من «المثال» الأفلاطوني الذي يقوم في ذاته وعلى نحو وجوده الخاص به.

وقد طور رسل هذه النظرية مدافعا عن الموقف الأفلاطوني التقليدى، ولكنه عاد من بعد ليعلم أن المسألة كلها شائكة، إلى درجة أنه لا يمكن أن يوضع فيها رأى نهائى يحسمها، وأخذ يقترب من المذهب الوضعى.

سادسا : علم النفس :

منذ البداية تشكك رسل في أن تكون هناك معرفة مباشرة للأنا، ومال إلى تصور

(١٣٤) وهي التي تقول أن الموجود هو الظواهر وحسب، ولا شيء وراءه.
(١٣٥) الذات الترانسندنالية مثلا الحال عند كانت، والمطلقة مثلا الحال عند هيغل.
(١٣٦) راجع فيما سبق هامش (١١٩).

محائل للتصور الذى انتهى إليه هيوم، الذى كان يرى أن النفس البشرية ما هي إلا حزمة من الأفكار، ثم أعلن صراحة أنه يوافق على هذا التصور في كتابه «تحليل العقل» (١٣٧)، وطوره تطويراً جديداً .

وهذا التصور يقف موقفاً محايداً بين المادية والروحانية، وينحصر في القول بأنه لا يوجد شيء اسمه المادة ولا شيء اسمه العقل، وإنما الوجود وحسب هو المعطيات الحسية، وهذه المعطيات تتجمع على هذا النحو أو على ذاك، أى على أشكال مختلفة، وتحكمها قوانين مختلفة. وهكذا، فإن المعطيات الحسية للموضوعات المختلفة (وليكن مثلاً المعطيات الحسية للنجوم) إذا أخذناها من وجهة نظر واحدة، فإنها تكون العقل، أما المعطيات الحسية عند الملاحظين المختلفين (وليكن مثلاً الجوانب المختلفة من نفس النجم السائى) فإنها تكون ما يسمى بالمادة .

ومن جهة أخرى، فإن القوانين التي تحكم ما هو طبيعى وما هو نفسى قوانين مختلفة. أما النفس فيحكمه قانون «الحتمية التذكيرية» (١٣٨)، وهو متفرع على كل احتمال من حتمية الجهاز العصبى. وما يميز ما هو نفسى أيضاً هو ذاتيته، وهذه الذاتية تعنى مادياً تجمع معطيات الحواس وتركزها في مكان واحد (هو الدماغ). وعلى العكس، فإن رسل يرى أنه لا يمكن تعريف الظواهر النفسية، من حيث هي نفسية، بأنها ظواهر موعى بها أو قائمة في الوعي، لأنها ليست جميعاً كذلك (١٣٩)، ولا بوصفها عن طريق مفاهيم مثل العادة أو الذاكرة أو الفكر، لأن هذه المفاهيم ما هي إلا منتجات «الحتمية التذكيرية» (١٤٠).

ويعترف رسل بأنه يميل ميلاً قوياً ناحية المذهب المادى في علم النفس، وإن لم يكن يأخذ به كل الأخذ، نظراً لما توصل إليه العلم مؤخراً، وبسبب مذاهبه الخاصة به هو (أى رسل). ولكنه مقتنع على أى حال بأن الظواهر النفسية تعتمد أوثق اعتماد

(١٣٧) لهذا الكتاب ترجمة إلى العربية، مثل أهم كتب رسل.

(١٣٨) أى الحتمية الناتجة عن الذاكرة. يراجع هنا تحليلات هيوم في هذا الصدد.

(١٣٩) لاحظ أن العصر هو عصر فرويد الذى نشر فكرة «اللاوعى».

(١٤٠) لأنه لا يمكن تفسير الشيء بمنتج عنه.

وأشده على الظواهر الفيزيولوجية ، وهو ينكر بطبيعة الحال وجود نفس على هيئة جوهر قائم بذاته .

ومع ذلك ، فإن الظواهر النفسية أكثر حقيقة عنده من المادة ، لأن المادة ، التي لا نتوصل إليها مطلقا بإدراك مباشر ، إنما تتكون عن طريق إستبطاء وعن طريق تركيب معا (١٤١) .

سابعا : الاخلاق والدين :

ما الإنسان في رأى برتراند رسل ، إلا جزء ضئيل من الطبيعة ، وأفكاره تحددها العمليات التي تقوم بها الدماغ ، فهي إذن محكومة بقوانين الطبيعة . وأما العلم ، وهو المصدر الوحيد لمعرفتنا ، فإنه لا يقدم أى تأييد للاعتقاد في الألوهية أو في خلود النفس . وعقيدة الخلود ، في رأى رسل ، عقيدة سخيفة وغير معقولة ، لأنه لو كانت النفوس خالدة ، إذن لملأت كل المكان . والدين عند رسل يقوم على الخوف ، وبالتالي فهو شر ، وهو ، كما يقول رسل ، «عدو للطبيعة والذوق في العالم الحديث» ، وهو يرجد عند الأقوام التي لم تبلغ بعد نضجها .

ولكن إذا كان مكان الإنسان ، في نظام الوجود ، محصورا في جزء بغير أهمية من الطبيعة ، فإن مكانه في نظام القيم ، الذى يتعدى بكثير الطبيعة القائمة ، هو على الضد أهم بكثير . إن الإنسان قادر على تكوين مثل أعلى للحياة . هذا المثل الأعلى هو ، عند رسل ، المثل الأعلى «للحياة الطيبة» ، أى حياة يقودها الحب الوجدانى وتسير في طريقها بقيادة المعرفة . وهذا الأساس وحده يكفى في رأى رسل لقيام الأخلاق ، وكل نظام للأخلاق النظرية هو بغير لازمة .

ولتأييد هذا الموقف يقول رسل إن ما علينا أن نضع أنفسنا موضع أم مريض طفلها : إنها تحتاج ، ليس إلى دعاة إخلاقيين ، بل إلى طبيب قادر . صحيح إن القواعد الأخلاقية العملية ضرورية للحياة ، ولكن معظم هذه القواعد تعتمد اليوم ،

(١٤١) وكلاهما يقوم به العقل ، أو أن كليهما يعتمد ، بلغة رسل ، على ظواهر نفسية .

فى قسمها الأعظم، على أفكار خرافية، كما نرى من القواعد التى تحكم أخلاق السلوك الجنسى، ومنها قاعدة الزواج بزوجة واحدة، ومنها طريقة معاملة المجرمين. وخطأىء أيضا المثل الأعلى الذى يضع مصلحة الفرد فوق كل مصلحة وهو المثل الأعلى الارستقراطى، والذى يعارض المثل الأعلى الذى يضع مصلحة المجتمع فوق الفرد، وهو المثل الأعلى الديمقراطى.

أما غاية الحياة التى يسعى الإنسان وراءها، فإنها، عند رسل، كما هى عند سابقه من الفلاسفة الإنجليز، السعادة، ويصل إليها الإنسان بمكافحة الخوف، وبتأكيد الشجاعة عن طريق التربية، وبإيصال البشر الى درجات متصلة من الكمال من كافة النواحي. إن الإنسان قادر على تحقيق تقدم ضخم، على شريطه ألا يعوقه احترام للطبيعة يقوم على الخرافة، لأن كل طبيعة، ومنها طبيعة الإنسان ذاتها، ينبغى أن تصير موضوعا للدراسة العلمية، بهدف أن تنتج مزيدا من السعادة.



الفصل السادس

الوضعية الجديدة (١٤٢)

أولاً: أصولها ومثلوها الرئيسيون

المدرسة الوضعية الجديدة هي الوحيدة التي تمثل الاتجاه التجريبي تمثيلاً حقيقياً في القرن العشرين الميلادي في الفكر الغربي. وتعود أصولها إلى المذهب الوضعي التقليدي عند أوجست كونت وعند جون استيوارت مل، ومن قبلهما إلى المدرسة التجريبية الانجليزية في القرن الثامن عشر الميلادي.

أما مصدرها المباشر فانه المدرسة التجريبية النقدية الألمانية. وكان يوزف بتزولت (١٨٦٢ - ١٩٢٩ م)، أحد تلامذة أفيناريوس، هو الذي نقل إلى هذه المدرسة رئاسة المجلة السنوية للفلسفة، والتي خرجت منها من بعد ذلك مجلة «المعرفة»، أهم صحيفة تعبر عن الوضعية الجديدة ما بين عامي ١٩٣٠ و ١٩٣٨ م.

ومن التيارات الأخرى التي أثرت بقوة على ظهور الاتجاه الجديد، غير المدرسة التجريبية النقدية الألمانية، مدرسة «نقد العلم» الفرنسية ونظريات رسل، وكذلك تطورات المنطق الرياضي وعلم الطبيعة في القرن العشرين الميلادي (عند آينشتاين).

وقد ظهرت المدرسة من حلقة بحث كان يقوده مورتنز شليك، وخرجت إلى الضوء فجأة في عام ١٩٢٩ م. تحت اسم «حلقة فيينا» مع ظهور كتيب لها يعرض

(١٤٢) أو «الوضعية المنطقية». انظر عنها عرضاً كتب الدكتور زكي نجيب محمود، ونقداً كتاب «أسس الفلسفة» للدكتور توفيق الطويل، وكتاب «ما هو علم المنطق» للدكتور يحيى هويدي.

برنامجها بعنوان: «النظرة العلمية إلى العالم . حلقة فيينا» . ثم بدأت مجلة «المعرفة» في الظهور في العام التالي، ١٩٣٠م، وحلت محلها عام ١٩٣٩م. «مجلة العلم الموحد» . وقد تعاقبت مؤتمرات للمدرسة عقدت الواحد منها بعد الآخر في براغ عام ١٩٢٩، وفي كونجسبرج^(١٤٣) عام ١٩٣٠، وفي براغ من جديد عام ١٩٣٤، وفي باريس عام ١٩٣٥، وفي كوبنهاجن عام ١٩٣٦، وفي باريس مرة أخرى عام ١٩٣٧، ثم في كامبردج بإنجلترا عام ١٩٣٨، ثم في كامبردج بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٣٩م.

وهذا وحده كاف للدلالة على ديناميكية المدرسة الجديدة وعلى طابعها العالمي بالفعل . وقد طارد الحكم النازي أهم ممثلي المدرسة، فهاجروا إلى إنجلترا وإلى أمريكا . وفي الولايات المتحدة أنشأوا «دائرة معارف العلم الموحد»، وكان تأثيرهم قويا، في منتصف القرن العشرين الميلادي، في الولايات المتحدة مثل قوته في إنجلترا . وكانت قد ظهرت في إنجلترا مجلة بعنوان «التحليل»، وذلك منذ ١٩٣٣م، وهي تعبر عن حلقة قريبة من أفكار الوضعيين الجدد . وقد ظهرت المدرسة في المؤتمر الدولي للفلسفة في براغ عام ١٩٣٤م باعتبارها واحدة من أقوى المدارس الفلسفية .

وهي إذا كانت قد تراجع نفوذها بعض الشيء منذ ذلك الوقت على أرض القارة الأوروبية، إلا أنها احتفظت بتأثير قوى، وهي تعد في منتصف القرن العشرين واحدة من أهم تيارات الفلسفة الجديدة .

والفلاسفة المهمون في هذه المدرسة ألمان كلهم أويكاد، وفي مقدمتهم كارناب (١٨٩١م) الذي درس الفلسفة في جامعات فيينا وبراغ وشيكاجو على التوالي، وهو يظهر على هيئة المنظر المنطقي للمدرسة، بل ورئيسها بمعنى ما . ويرز إلى جانبه هانز ريشنباخ (١٨٩١م)^(١٤٤)، الذي كان استاذاً في برلين وفي استامبول ثم أخيراً

(١٤٣) وهي مدينة الفيلسوف كانت بالمانيا .

(١٤٤) وله أكثر من كتاب مترجم إلى العربية .

في لوس انجلس بالولايات المتحدة، وقد شارك في تأسيس حلقة فيينا وساهم في تحرير مجلة «المعرفة»، ولكنه ابتعد من بعد ذلك عن الطريق الذي حددته المدرسة الوضعية الجديدة لنفسها. ومن ممثلي حلقة فيينا أيضا: شليك (١٨٨٢ - ١٩٣٦م)، الذي عرف على الأخص بكتاباتة عن الأخلاق، نويرات (١٨٨٢ - ١٩٤٥م)، وهو الذي كون فكرة العلم الموحد، وهانز هان (١٨٨٠ - ١٩٣٤م)، وعدد كبير من المناطقة الرياضيين قريب من المدرسة الوضعية الجديدة، ومنهم الفرد تارسكي وكارل بوبر.

وفيا يخص خارج ألمانيا، فإن هناك في إنجلترا مجموعة مجلة «التحليل»، ومن أعضائها سوزان استينج (توفيت عام ١٩٤٣م). ودنكان جونز وماس وجلبريت رايل، وهم يمثلون تيارات مختلفة بعض الشيء، ولكنها قريبة من الوضعية الجديدة، هذا إلى جانب الفرد آير الذي يعلن صراحة عن انتمائه لتلك المدرسة.

أما في فرنسا فلا نكاد نجد أي ممثل قوى للوضعية الجديدة، اللهم إلا لوى روجيه والجنرال فويلان الذي حاول التعريف بحلقة فيينا في فرنسا. أخيرا فإن عددا كبيرا من الوضعيين الذين يعلنون عن صفتهم هذه بشكل أو بآخر، ومنهم مثلا جون وزدم، لهم علاقات مع تلك المدرسة.

ثانيا: الخصائص الرئيسية وتطور المدرسة:

يكون الوضعيون الجدد جماعة ذات خصائص متميزة: فلهم تصورات أساسية مشتركة، وهم يعالجون معا المشكلات بنفس المناهج.

وقد أبدوا منذ البداية نشاطا وحاسا منقطعي النظر، وكانوا مقتنعين أقوى اقتناع بالصواب المطلق لأفكارهم، حتى أن هانز رايشنباخ، وهو أحد رؤساء المدرسة القدماي، يلاحظ محققا أن موقفهم موقف ديني على الأصالة، بل هو كذلك موقف طائفي متعصب. ولكن ينبغي أن نضيف، من الناحية الأخرى، أن قلة من الفلاسفة من خارج الجماعة هم القادرون على الحكم على المذاهب الوضعية بالموضوعية الكاملة.

والحق أن هذه المذاهب تذهب في الثورية مبلغا كبيرا، إلى حد أنها تجبر المفكر إما على الانتهاء المطلق لها أو على المعارضة الصريحة. وقد ساد في البداية، على الأخص، في حلقة فيينا، اتجاه تحزبي متحمس، بل وعدواني كذلك وساع إلى العراك.

ولكن يضاف مع ذلك إلى هذه السمة التحزبية موقف عقلاني وتحليلي ومنطقي قاطع وصارم، إلى حد أن كتابات الوضعيين الحدد تبدو وكأنها نوع من الفلسفة المدرسية الجديدة^(١٤٥)، أو فلنقل، على الأقل، إن الفكر الأوربي لم يشهد، منذ العصور الوسطى مثل هذا الاحترام والتقدير للمنطق. كذلك فإن المدرسة الوضعية الحديثة تظهر على صورة المدرسة شديدة التعلق بالعلم، وهي سارت في هذا الطريق إلى أبعد بكثير عما سارت إليه الواقعية الجديدة أو المادية الجدلية. وترى المدرسة أن الفلسفة ما هي إلا تحليل للغة العلم، وأن منهج الفلسفة منهج علمي صارم.

ومع ذلك فقد تطورت المدرسة الوضعية الجديدة بعض الشيء. وكان أصحابها يعتقدون في البداية أن المنطق الجديد قد سلحهم بسلاح حاسم وناجز ضد كل المدارس الفلسفية الأخرى. ولكنهم لم يستطيعوا أن يتفادوا، من بعد ذلك، دراسة المشكلات الفلسفية التقليدية في نظرية المعرفة، ولم يعودوا يعتمدون على المنطق الجديد وحده، خاصة وأن هذا المنطق الرياضى الجديد استخدمته مدارس أخرى غيرهم. ثم ظهرت مرحلة تطور ثلاثة تمثلت في كتابات هانز ريشنباخ، وهي مرحلة تتميز بتسامح أكبر وبهبوط درجة الدجماطيقية عما كانت عليه الحال في بدايات حلقة فيينا.

ثالثا : لودفيج فتجنشتين :

تحتوى «الرسالة الفلسفية»^(١٤٦) التى ألفها لودفيج فتجنشتين، وظهرت عام ١٩٢١م، على القضايا الرئيسية التى سوف تقدمها المدرسة الوضعية الحديثة من بعد، وكان فتجنشتين تلميذا وصديقا لبرتراند رسل، ثم درس الفلسفة في كمبريدج

(١٤٥) راجع في خصائص الفلسفة المدرسية هامش ١٣، والمثن المقابل له.

(١٤٦) ترجمها إلى العربية الدكتور عزمى إسلام، وله أيضا كتاب بعنوان: «فتجنشتين». كما ظهرت له ترجمة لكتاب فتجنشتين: «محاولات فلسفية».

بانجلترا. وكتابه هذا عظيم الصعوبة، وهو مكون من فقرات قصيرة مرقمة، وفيه يبدأ المؤلف من مذهب الذرية المنطقية عند رسل، والذي يرى، كما مر بنا، أن العالم مكون من وقائع كل منها مستقلة كامل الاستقلال عن الوقائع الأخرى.

ويرى فتجنشتين أن معرفتنا هي نسخة من هذه الوقائع الفعلية، وأن الجمل العامة هي جميعا «دالات حقيقية» للجمل الجزئية، أى أنها تتكون ابتداء من هذه الجمل الجزئية عن طريق العلاقات المنطقية. ولنضرب مثلا، فإن الجملة «كل انسان فان» مساوية تماما للجملة «سقراط فان وأرسطو فان»، الخ.

وعلى ذلك فإن طبيعة المنطق أنه تحصيل حاصل حيث أنه لا يقول شيئا عن الوقائع، ولأن الاحكام المنطقية فارغة من أى معنى ولا تستطيع أن تعرفنا أى معرفة عن عالم الواقع، إنما الذى يستطلع أحوال عالم الواقع هو العلوم الطبيعية. ونتيجة هذا كله أن الفلسفة لا يمكن أن تكون مذهباً يتكون من قضايا، وإنما هي لا تزيد عن أن تكون مجرد نشاط.

وقد قدم فتجنشتين كذلك، وبصفة خاصة، نظرية في اللغة. وتقول هذه النظرية أنه لا يمكن منطقياً أن نتحدث عن اللغة، وبالتالي فإن التحليل المنطقى النحوى مستحيل. وحيث أن كل المشكلات الفلسفية تعود فى نهاية الأمر إلى هذا النوع من التحليل، فإنها جميعا، أى تلك المشكلات الفلسفية، لا تزيد عن أن تكون مشكلات فارغة من المعنى ولا حل لها، لأنه لا يمكن أن يكون لها حل.

ويختم فتجنشتين كتابه الغامض المشار إليه بالقول إن أفكاره فيه ذاتها ليس لها هي الأخرى أى معنى، وأنه «ينبغى أن نكتف ما لا نستطيع أن نتحدث عنه».

رابعا: المنطق والتجربة:

وقد اعتمد الوضعيون الجدد على أفكار فتجنشتين وبنوا على أساسها نظرية شديدة التخصص، يمكن أن نلخص قضاياها الرئيسية فيما يلى.

ليس هناك إلا مصدر واحد للمعرفة، ألا وهو الحواس، وهذه الحواس لا تدرك

إلا أحداثاً منعزلة ومادية. وهذه القضية هي بالطبع القضية التجريبية التقليدية. ولكن الوضعيين الجدد انفصلوا عن طريق التجريبيين والوضعيين التقليديين حين قاموا بتطوير هذه القضية. فمن المعروف أن التجريبيين يقولون إن المنطق نفسه «بعدي»، أي تال على التجربة، وأنه ينحصر في كونه تعميماً يعتمد على وقائع جزئية تمت ملاحظتها.

أما كانت الفيلسوف الألماني، فكان يرى، على الضد، أن هناك قوانين «قبلية» (أي لم تستق من التجربة)، ولكنها مع ذلك «تركيبية»، أي أنها ليست تحصيل حاصل في علاقة موضوعها بمحمولها.

وقد أخذ الوضعيون الجدد بموقف متوسط بين هذين الموقفين، فقد انتهوا إلى أن قوانين المنطق «قبلية»، وأنها مستقلة عن التجربة، ولكنها أيضاً مجرد تحصيل حاصل، أي أنها لا «تعني» شيئاً ولا «تدل» على شيء في التجربة. فما قوانين المنطق إلا قواعد نحوية تنظم تنظيم ميسراً معطيات التجربة الحسية. فالمنطق، إذن، يتكون من قواعد تركيبية، أي تنظم تركيب الكلام، وهي، أي هذه القواعد، تستخرج من مبادئ اختبرت بطريقة تحكيمية^(١٤٧). وحين نضع مبادئ الاستنباط وقواعده، فإن النتائج تلزم بالضرورة، ولكن أساس كل منطق يبقى دائماً أساساً اتفاقياً محضاً^(١٤٨).

وعلى خلاف فتجنشتين، فإن المدرسة الوضعية الجديدة تقول بأنه يمكن لنا أن نتحدث عن اللغة، وذلك على الأخص بوسيلة استخدام لغة أخرى، تكون «لغة اللغة» أو «اللغة الثانية». وليست الفلسفة إلا هذا التحليل للغة باستخدام لغة أخرى، فهي تضع نظاماً من العلامات التي تدل بدورها على مصطلحات اللغة العلمية التي يستخدمها العلم، وتكون بهذا قادرة على تحليل قضايا العلوم الطبيعية. وبهذا تكون الفلسفة دراسة للتركيب المنطقي للجمل العلمية.

(١٤٧) أي كان يمكن اختيار غيرها وغيرها، فهي ليست ضرورية.

(١٤٨) أي يعتمد على الاتفاق والوضع وليس فيه أية ضرورة.

خامسا : معنى الجملة :

هذه النظرية تكملها نظرية أخرى اشتهرت بها المدرسة الوضعية الجديدة، هي نظرية «القابلية للتحقق». فهم يقولون بأن معنى القضية يقوم في منهج التحقق منها، أو في قول آخر، ولكنه يعود إلى نفس المعنى، «إن للجملة معنى في ظرف وظرف واحد، هو أن يكون من الممكن التحقق منها». ذلك إن الوضعيين الجدد يرون أننا لا نعرف معنى جملة ما إلا حينما نعرف إن كانت صادقة أو خاطئة. ومعنى هذا أن طريقة التحقق من المعنى ينبغي أن تتوافر في نفس الوقت مع المعنى، والعكس بالعكس (أى أنه لا طريقة للتحقق من المعنى إلا مع وجود المعنى)، وهو ما يعنى، حسب مبدأ ليبنتز الفيلسوف الألماني في «اللامميزات»^(١٤٩)، إن طريقة التحقق والمعنى هما واحد ونفس الشيء.

وهناك مبدأ آخر جوهرى للمذهب الوضعية المنطقية، وهو يزيد من صعوبة تقبل آرائها التى هى في ذاتها ثورية بما فيه الكفاية. ذلك أنهم يقولون بأن التحقق من المعنى ينبغي أن يكون دائما دائرا بين الدوات أو موضوعيا، أى أنه ينبغي أن يتم من حيث المبدأ بواسطة شخصين ملاحظين على الأقل. فإن لم يكن الأمر كذلك، فإن صدق الجملة لا يكون قد برهن عليه، ولا تكون الجملة عند ذلك علمية.

ولكن حيث إن كل تحقق موضوعي ينبغي أن يكون تحققا بالحواس، فإنه ينتج أنه لا يمكن التحقق إلا من الجمل التى تخص الأجسام وحركاتها، أما كل الجمل المتصلة بالأمور النفسية الداخلية أو جمل الفلسفة التقليدية^(١٥٠) فإنها مما لا يمكن التحقق منه، أو بعبارة أخرى: إنها فارغة من المعنى. وبالتالي فإن اللغة الوحيدة التى يمكن أن تكون ذات معنى هى لغة علم الطبيعة، وينبغي توحيد كل العلوم تحت هذا اللواء (ومن هنا تأتى فكرة الوضعيين الجدد عن اللغة الموحدة أو «العلم الموحد»).

(١٤٩) Indiscernables. وملخص المبدأ «أن ليس في الطبيعة شيان متماثلان من كل الوجوه، وهذا من آثار عنابة الله وسر ما في الكون من تنوع هائل». («المعجم الفلسفى» لمجمع اللغة العربية، ص ١٥٩ - ١٦٠).

(١٥٠) من مثل «الروح خالدة»، «الاله موجود»، «الحرية حقيقة»... الخ.

وهناك شرط آخر ينبغي توافره من أجل أن يكون للقضية المنطقية معنى : فهي ينبغي أن تكون مبنية وفقا لقواعد النحو والتركيب اللغوي، فإن قلت : «الحصان يأكل» فأنت تقول كلام ذا معنى، أما إن قلت : «يأكل يأكل» فهي جملة بغير معنى . ويقول الوضعيون الجدد إن الفلسفة التقليدية تحطىء، ليس فقط في حق مبدأ الموضوعية، والذي سبق الحديث عنه، بل وكذلك في حق قواعد التركيب اللغوي . وهكذا، مثلا، فإن التعبيرات التي يستخدمها الفلاسفة الوجوديون لا معنى لها، ونموذج هذه التعبيرات قول هيدجر الفيلسوف الألماني الوجودي : «العدم يعدم»، لأن لكلمة «العدم» هنا شكل الفاعل، ولكن «العدم» ليس فاعلا بالمعنى المنطقي، لأنه يدل على النفي ولا يمكنه مطلقا أن يقوم بدون الفاعل .

وانطلاقا من هذه المبادئ، أقبل الوضعيون الجدد، بكل حماس على فحص «المشكلات الزائفة» في الفلسفة (١٥١) . ويميز كارناب بين عدة وظائف للغة : فهي يمكنها أن «تدل» على شيء أو معنى، كما يمكنها أن «تعبر» وحسب عن الرغبات والعواطف . وربما كانت اصطلاحات الفلاسفة التقليديين تعبر عن عواطف، ولكنها فارغة من المعنى ولا تدل على شيء في رأى الرضعيين الجدد، الذين يرون أن مشكلات الفلسفة التقليدية، من مثل مشكلة الوجود الواقعي للكليات ومشكلة وجود الاله، ما هي إلا مشكلات زائفة ومحاولة حلها هي محض مضیعة للوقت .

إن واجب الفلسفة، عندهم، أن تحصر نفسها في تحليل لغة العلم باستخدام المناهج المنطقية، وما عدا ذلك فهو «ميتافيزيقا»، أي خارج عن ميدان الطبيعة، فهو إذن فارغ من المعنى .

سادسا : الجمل الاساسية :

اجتهد الوضعيون الجدد في اكتشاف أساس تجريبي خالص للعلم يكون مجردا من أى تكوين منطقي . وحيث أنهم يعتبرون العلم بناء من الجمل المرتبة ترتيبا منطقيا، فقد رأوا أنه يمكن أن يبدأ هذا البناء من عدد من القضايا الأساسية، والتي أسماها

(١٥١) راجع في هذا المعنى «خرافة الميتافيزيقا» للدكتور زكي نجيب محمود.

رودلف كارناب «القضايا البروتوكولية»، حيث أنها توجد في أساس نظام العمل في العمل أو المرصد العلمي. والصورة الخالصة للقضية الأساسية يمكن أن تكون على النحو التالي: (أ) لاحظ الظاهرة (ب) في اللحظة (ج) في المكان (د).

ولكن هذه النظرية اصطدمت بصعوبات كبيرة ومن أنواع شتى. فنلاحظ، من ناحية، أن قضية أساسية يمكن أن يشك في صدقها، كما يمكن أن تبرهن عليها قضية أساسية أخرى، وهكذا، مثلاً، فإنه يمكن أن يُشك في الصحة العقلية لعالم الفيزياء وتعرض على حكم الطبيب النفسى ليرهن عليها، وقد تمتد السلسلة إلى ما لا نهاية (١٥٢). وقد انتجت هذه الصعوبات مناقشات طويلة بين أعضاء المدرسة، وإن لم ينتهوا إلى نتائج حاسمة، وهو أمر طبيعي، لأن النتيجة المنطقية لهذه المشكلات هو الوقوع في الشك المطلق (١٥٣).

ومن ناحية أخرى، فقد تساءل بعض النقاد، وعن حق، عن المقابل الدقيق للقضايا الأساسية، ويجب الوضعيون الجدد، وهم المخلصون لأصلهم التجريبي النقدي، إن الموضوع الوحيد للتجربة هو الاحساس، وتكون النتيجة أنه ليس في مقدور الإنسان أن يخرج من جلده ليمسك بالواقع (١٥٤). وهم يرون أن مشكلة الواقع والحقيقة مشكلة زائفة، لأننا لا نلتقي إلا باحساساتنا، أما وجود الأشياء الخارجية، التي يُظن أنها مختلفة عن احساساتنا، فإنه أمر لا يمكن أن يكون موضعاً للتحقق (١٥٥).

(١٥٢) لأن حكمه في هذه الحالة سيكون قضية أساسية أخرى، تعرض على آخر ليحكم عليها، وهكذا.

(١٥٣) لانعدام أساس أول يقينى متفق عليه.

(١٥٤) الإحساس أمر داخلي وذاتي، والمشكلة هي الخروج منه إلى الواقع الخارجى الموضوعي. والمثال على موقفهم هو أننى، حين أرى المائدة، فإن الموضوع الوحيد الذى أدركه إنها هو محض إحساسى أنها، وليس تلك المائدة الخارجية، بخشبها أو معدنها، ذاتها. والواقع أن أصل هذا الموقف يرجع إلى نتائج تحليلات هيوم لعملية الإدراك.

(١٥٥) وبالتالي فإنه يكون أمراً زائفاً، حسب المبادئ المقدمة في الصفحات السابقة.

سابعا: هانز ريشنباخ:

وقد عارض ريشنباخ، وهو أحد أعضاء المدرسة المؤسسين، هذه النتائج، ورأى أن كارناب وزملاءه الآخرين يخطئون حين يحاولون البحث عن اليقين المطلق، حيث لا يقين وإنما مجرد احتمال. ولكن إذا تأسس البحث على أساس الاحتمال، فلا بد من تعديل مبدأ التحقق الذى قدمته المدرسة. وقد ميز ريشنباخ أولا بين التحقق «التكنيكى»، أى الممكن فى إطار حالة التكنولوجيا فى عصر ما، والتحقق «الفيزيائى»، أى الذى لا يتعارض مع قوانين الطبيعة، وأخيرا التحقق «فوق التجريبي» (١٥٦).

أى نوع من هذه الأنواع الثلاثة للتحقق يكون هو أساس تعريف معنى «المعنى»؟ يرى ريشنباخ أن الأمر يخضع لمحض الاتفاق، فيمكن اختيار أى من أنواع التحقق الثلاثة، وهو يبدو هو نفسه ميالا إلى اعتبار أن الأنفع للعلم هو نوع من التحقق يقع فى موقف وسط بين التحقق الفيزيائى والتحقق المنطقى.

ويتج عن ذلك أن ريشنباخ يُعرّف «المعنى» على النحو التالى: تكون القضية ذات معنى حين يكون ممكنا تحديد درجة احتمالها (أى التحقق من احتمالها). وهو يبين كيف أن هذا التعريف المختار يؤدي إلى أن الفرض الفلسفى «الواقعى»، أى القائل بأن هناك موضوعات خارجية وليس إحساسات وحسب، ليس فقط ذو معنى، بل إنه كذلك أكثر احتمالا وأكثر نفعا من الفرض الفلسفى الذى تقدمت به حركة الوضعيين الجدد فى البداية (١٥٧).

ورغم قوة المواقف التى عرضها ريشنباخ، إلا أنها لم تنل قبول غالبية أعضاء المدرسة، الذين هاجمهم هو الآخر بقوة. وقد قام ريشنباخ بتطبيق مذهبه تطبيقا شديدا الطرافة على ميادين مختلفة من الفلسفة، ولا نستطيع هنا التوسع فى تفصيل ذلك.

(١٥٦) أى التحقق المنطقى.

(١٥٧) وهو أنه لا يوجد بين أيدينا غير الإحساسات، وليس من سبيل للوصول إلى الواقع الخارجى.

ثامنا : الفلسفة التحليلية :

بعد الحرب العالمية الثانية ، استمر المذهب الوضعي الجديد في التطور، وذلك في الاتجاه الذى اختطه ريشنباخ، وظهر اتجاه جديد هو «الفلسفة التحليلية»، التى هى نتاج مشترك لتزاوج مذهب جورج مور الفيلسوف الانجليزى وأفكار الوضعيين الجدد. وفي داخل هذا الاتجاه التحليلى ذاته، يمكن للباحث أن يميز بين عدة تيارات.

أ- فهناك أتباع كارناب الذين يسيرون على هدى ما انتهى إليه في المرحلة الأخيرة من تطوره، وهم يحاولون التوصل إلى تعريفات دقيقة للمفاهيم الأساسية التى يستخدمها العلم، وذلك في إطار لغة صورية تماما.

ب- أما المدرسة التى تتبع جورج مور، فإنها تؤسس عملها، على العكس، على اللغة العادية، وتؤكد، معه على أن الاتفاق مع اللغة المشتركة بين الناس هو الشرط الأساسى للتحليل العلمى الصحيح.

ج- وهناك أتباع فتجنشتين، أو «العلاجيون»، الذين يعتبرون الفلسفة نوعا من العلاج المنطقى من المشكلات الزائفة، التى ينبغى رفضها تماما بالاعتماد على النظريات التقليدية للوضعية الجديدة.

د- وهناك «الجدليون» (وراجع حولهم الفصل الثانى عشر. «خامسا»).

هـ- وكثيرا ما يوضع أيضا في عداد ممثلى «الفلسفة التحليلية» فلاسفة مستقلون أو متممون إلى تيارات مختلفة تماما عن التيار الوضعي، ويكونون ممن يمارسون التحليل التفصيلى الدقيق لمفاهيم العلم والفلسفة وطرائقها، وذلك بمعونة المنطق الرياضى على الخصوص، ولكن هؤلاء المفكرين، و«الجدليين» كذلك، لا يتسببون إلى الفلسفة المادية، فالذى يجمعهم مع ممثلى «الفلسفة التحليلية» هو تشابه المناهج وحده.

.

الفصل السابع

المادية الجدلية

أولا : خصائصها

تحتل المادية الجدلية مكانا شديدا الخصوصية في الفلسفة الأوربية في القرن العشرين . فهي ، أولا ، غير ممثلة ، أو يكاد ، في الدوائر الجامعية الاكاديمية ما عدا في روسيا ، حيث تمثل هناك الفلسفة الرسمية وتتمتع بامتيازات لا تتمتع بها أية فلسفة في أى بلد آخر . وهي ثانيا تمثل فلسفة حزب سياسى ، هو الحزب الشيوعى ، وهي بالتالى وثيقة الارتباط بالنظريات الاقتصادية والسياسية لهذا الحزب الذى يعتبر المادية الجدلية «نظريته العامة» ، وهي مكانة فريدة لا مثيل لها ، ولا تسمح السلطات في روسيا ، حيث يسيطر الحزب الشيوعى ، باعلان أية فلسفة أخرى غير المادية الجدلية ، بل إن تفسير النصوص الأساسية للمذهب يخضع لرقابة شديدة الصرامة . وهذه الرقابة ، مضافة إلى الطابع القومى الروسى أيضا على ما يبدو ، تفسر بعض السمات الغريبة للمنشورات الفلسفية للمذهب . ذلك أن كل ما يكتب هناك يتميز عن سائر الكتابات الفلسفية في البلاد الأخرى بأنه على نمط واحد لا يتغير ، وكل المؤلفين يقولون نفس الشيء بالتمام ، كما تتميز تلك الكتابات بالالتزام بنصوص لا حصر لها من المؤلفين المؤسسين للمذهب ، وهذه النصوص تؤيد القضايا المطروحة بشكل لا يسمح بالشك في ولائها . وربما كانت تلك الرقابة هي السبب في تواضع مستوى فلاسفة تلك المدرسة ، ولكنها ، على التأكيد ، هي المسؤولة عن النزعة الدجاطيقية الشديدة للمادية الجدلية ، وعن سمة التزمت الوطنى ، وعن طابعها العدوانى بإزاء المذاهب الأخرى .

ولكن هناك طابعا أهم من هذه الخصائص التى عددناها والتى ربما كانت

خصائص عريضة، ذلك هو الطابع الرجعى للمادية الجدلية، بمعنى أن تلك الفلسفة ترجع فى الواقع وبشكل مباشر إلى عصر منتصف القرن التاسع عشر الميلادى، ونحاول أن نعيد إلى الحياة الموقف العقلى الذى كان سائدا فى تلك الاثناء، وبدون أدنى تعديل .

ثانيا : أصولها ومؤسوها

يرى الروس أن مؤسس المادية الجدلية هو كارل هينرش ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣م)، المؤلف الاقتصادى المشهور، الذى تعاون معه تعاوناً وثيقاً فردريك انجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥م). وكان ماركس من اتباع هيجل . وقد تكوّن فى الفترة التى كان يدرس أثنائها، فى جامعة برلين (١٨٣٧ - ١٨٤١م)، جناح يمينى وآخر يسارى بين اتباع هيجل .

وقد كان لودفيج فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢م) هو الممثل المشهور لليسار الهيجلى، وقدم تفسيراً مادياً لنظام هيجل ، وتصور تاريخ العالم، ليس على أنه مظهر لتطور العقل أو الروح كما قال هيجل، بل على أنه مظهر لتطور المادة . وقد ارتبط ماركس بهذا الفيلسوف ارتباطاً قوياً، ولكنه وقع فى نفس الوقت تحت تأثير المادية العلمية التى كانت وليدة آنذاك، وهو ما يفسر حماس ماركس للعلم، وعقيدته العميقة الساذجة فى التقدم وتعاطفه مع مذهب التطور الذى قدمه دارون .

وكان ماركس نفسه عالم اقتصاد فى المحل الأول وعالم اجتماع وفيلسوف اجتماعيا . وهو الذى أسس المادية «التاريخية»، بينما تضع كتابات انجلز الأسس الفلسفية العامة للنظام، أى للمادية «الجدلية»، وذلك من حيث الأساس . وهذه المادية الجدلية هى عبارة عن تركيبة تجمع بين الجدل الهيجلى وبين مادية القرن التاسع عشر الميلادى فى أوروبا .

وقد أخذ فلاديمير اليتش أوليانوف (المشهور باسم لينين، ١٨٧٠ - ١٩٢٤م) بنظريات ماركس وانجلز وفرضها على الحزب الشيوعى . ولم يعدل لينين من هذه النظريات إلا قليلا جدا، ولكنه طورها أثناء جداله مع التفسيرات الميكانيكية

والتجريبية النقدية التي قدمت لتلك النظريات . ثم جاء معاونه وخليفته على رأس الحزب ، جوزيف فيساريونوفتش جوجا شفيلى (المشهور باسم ستالين ، ولد ١٨٧٩م) ، فوضع مذهب ماركس في نظام شامل وفق تفسير لينين له . والفلسفة التي انتهت إلى هذه الصيغة هي التي يعبر عنها بإسم «الماركسية اللينينية» (١٥٨) ، وهي ينظر إليها في روسيا على أنها كل لا ينقسم ولا يمكن نزع جزء منه . وتقدم هذه الفلسفة على هيئة موسوعات ، وعلى هيئة كتب متوسطة الحجم وكتب عقائدية موجزة ، وهي تكون موضوع منهج مقرر في جامعات الدولة السوفيتية . ولكن مؤلفي كتب الفلسفة الماركسية بغير أهمية كبيرة ، لانهم ، كما سبق القول ، لا يفعلون شيئا إلا أن يرددوا لينين وستالين .

ثالثا : تطور المذهب في روسيا

لا شك أن المقام يقتضى بعض الاشارات حول الفلسفة في روسيا السوفيتية ، لأن الفلسفة السوفيتية والمادية الجدلية هما واحد ونفس الشيء ، والأخذون بالمادية الجدلية لا أهمية لهم إلا بقدر اتفاقهم مع الفلاسفة الروسين . وعلة هذا أن المادية الجدلية قد اكتسبت تأثيرها لا من شيء إلا من سلطة الحزب الشيوعى السوفيتى ، وهذا الحزب شديد المركزية ولا يسمح إلا بما يطابق المعايير الروسية .

يمكن أن نميز بين أربع مراحل في تطور الفلسفة السوفيتية :-

- ١ - من ١٩١٧ إلى ١٩٢١م ، بعد فترة الحرب القصيرة (١٥٩) التي سادت في أثنائها حرية نسبية ، ألقى القبض على كافة الفلاسفة غير الماركسيين ، ونفي بعضهم خارج روسيا وأعدم البعض الآخر .
- ٢ - تميزت الفترة من ١٩٢٢ إلى ١٩٣٠م . بمناقشات شديدة وحامية بين المدرسة المسماة «بالميكانيكية» وتلك التي سميت «بالمثالية المنشفية» (١٦٠) .

(١٥٨) هناك تفسيرات أخرى للماركسية غير هذا التفسير ، ولكنها أقل أهمية منه بكثير ، ولن نعرض لها هنا . (هامش من المؤلف) .
(١٥٩) أى من ١٩١٤ إلى ١٩١٧م .
(١٦٠) نسبة إلى «المنشفيك» ، أى الأقلية باللغة الروسية .

والمدرسة الأولى لم تكن تريد أن ترى في المادية الجدلية غير مذهب مادي خالص، على حين أن الثانية، التي كان يقودها ديورين، اجتهدت في الاحتفاظ بالتوازن بين عامل المادية وعامل الجدلية.

٣- في ١٥ يناير سنة ١٩٣١م. أدانت اللجنة المركزية للحزب المدرستين معاً، وبدأت بذلك مرحلة ثالثة (١٩٣١ - ١٩٤٦م)، فيها سقطت الحياة الفلسفية في سبات عميق، مع استثناء كتيب أخرجه ستالين في عام ١٩٣٨م. وما يخرجته الفلاسفة في هذه الفترة لا يزيد عن أن يكون تعليقات على نصوص المؤسسين للمذهب أو كتباً لعموم القراء تبسط المذهب لهم.

٤- وتبدأ المرحلة الرابعة بخطاب ألقاه جدانوف في ٢٤ يونيو سنة ١٩٤٧ بأمر من اللجنة المركزية ومن ستالين، وفي هذا الخطاب يدين جدانوف واحداً من الفلاسفة الروس المهمين، وهو الكساندروف، ويطالب الفلاسفة الروس بنشاط منظم أكثر فعالية عن ذي قبل. وقد كان لهذه الدعوة نتائج فورية، وتميزت سنة ١٩٥٠م. بظهور مناقشات عديدة وحامية حول تفسير المؤلفين المؤسسين بشأن مسائل لم يوضح الكتيب الذي أخرجه ستالين الموقف الرسمي منها. ونشر هنا إلى إدانة كتاب «المنطق» من تأليف أسموس بسبب «طابعة اللاسياسي والموضوعي» (في عام ١٩٤٨م)، وإلى تراجع كدروف عن محاولته الوقوف في وجه النزعة القومية المتطرفة (في عام ١٩٤٩م)، وإلى الهجمات التي يتعرض لها، في العام الحالى ١٩٥٠م، كتاب رُبنشتين المعنون «علم النفس العام»، وعلى الأخص إلى المناقشات التي دارت بشأن الكتاب الهام الذي أخرجه ماركوف والمعنون «في طبيعة المعرفة الفيزيقية» (١٩٤٧م)، والذي اتهمه ماكسيموف بأنه خارج عن الخط الرسمي (١٩٤٨م)؛ ثم أدين رسمياً (١٩٤٩م).

ويظهر نفس خط التطور في ميدان علم النفس. فإذا كانت كلمة «علم النفس» (السيكولوجيا) تعتبر في وقت مضى في الاتحاد السوفيتي كلمة غير معتمدة وينبغي تلافى استخدامها، وقد حاول البعض استعمال تعبير «علم ردود الأفعال» أو تعبيرات

غيره بدلا من «علم النفس»، إلا أن كلمة «علم النفس»، وكذلك كلمة «المنطق»، وكانت مستبعدة رسميا هي الأخرى، عادت بعد ذلك إلى الاستعمال.

في خلال كل هذه المناقشات، وفي خلال الخلاف حول مشكلة علم الوراثة أيضا (١٩٤٨) (١٦١)، قام م. ب. ميتين بدور سيء، حيث يظهر أنه المتحدث باسم الحكومة، وقد شارك في كل الادانات الرسمية التي صدرت في حق زملائه ذوي التفكير الحر إلى درجة لا يرضى عنها الحزب. ويبدو أن ميتين هو أهم ممثلي المادية الجدلية في فترة حوالى منتصف القرن العشرين الميلادى.

وعلى أن نلاحظ أن كل هذه المناقشات ظلت دائما في حدود المادية الجدلية وفي إطارها ولم تخرج عليها، كما أنها لم تمس أيا من القضايا الرئيسية للنظام الفلسفى الذى أقره ستالين، وطريقة هذه المناقشات كلها تنحصر في محاولة اتهام كل طرف من جانب الطرف الآخر، بأنه خارج على أفكار ماركس وإنجلز ولينين. ومن الطريف الجدير بالملاحظة قلة الإشارة إلى ماركس نفسه والإشارة على الأخص إلى إنجلز ولينين.

رابعا : المادية

يرى المذهب المادى أن العالم المادى هو وحده العالم الحقيقى، وأن العقل ليس إلا نتاجا لعضو مادى، الذى هو الدماغ. ويرى كذلك أن التعارض بين المادة والوعى (١٦٢) لا قيمة له إلا في نظرية المعرفة، أما في نظرية الوجود فلا يوجد شيء غير المادة.

وإذا كان الماديون الجدليون ينتقدون النظريات المادية السابقة، إلا أن هذا النقد لا يهدف إلى هدم المادية ذاتها، وإنما يشير إلى غياب العنصر الجدلي في تلك

(١٦١) أظهر هذا الخلاف مدى تدخل اللجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى وأجهزته الأيديولوجية في توجيه البحوث والنظريات العلمية، ونصب الحزب نفسه حكما في موضوع صحة النظريات وخطئها.

(١٦٢) وهو تعارض قد يدل على استقلال الوعى عن المادة.

النظريات التقليدية ، أى غياب تصور صحيح عن التطور (١٦٣) .

وتتوقف قوة المادية الجدلية على المعنى الذى تحدده لكلمة «مادة» بطبيعة الحال . وهنا نجد أن تعريف لينين للمادة يثير بعض الصعوبة . ذلك أن لينين يقول إن المادة ما هى إلا «فئة فلسفية تستخدم للإشارة إلى الحقيقة الموضوعية» (١٦٤) ، وعلى حين أن نظرية المعرفة تعارض المادة بصفة عامة بالوعى ، فإن هذا التعريف يوحد بين المادة و«الوجود الموضوعى» . ومع ذلك ، فإنه لا يوجد شك ممكن حول الموقف المادى ، لأن الماديين الجدليين يقولون فى نفس الوقت بأننا لا نعرف المادة إلا عن طريق حواسنا ، وأن المادة تخضع لقوانين حتمية ، وهى قوانين سببية خالصة ، وأنها تقف فى ازاء الوعى . وبايجاز ، فإنه من الواضح أن كلمة «مادة» لا تعنى عند الماديين الجدليين شيئا آخر غير المعنى المادى لها فى الاستعمال العام . وهكذا فإن المادية الجدلية لا تزال مادية تقليدية ومتشددة .

ولكن هذه المادية ليست مادية ميكانيكية . ويقول المذهب الرسمى الماركسى فى الاتحاد السوفيتى إن المادة غير العضوية وحدها هى التى تخضع للقوانين الميكانيكية ، ولا تخضع لها المادة الحية ، التى تحكمها قوانين حتمية وسببية ، ولكنها ليست ميكانيكية . وحتى فى علم الطبيعة ، لا يدافع الماديون الجدليون عن نظرية ذرية مطلقة (١٦٥) .

خامسا : التطور الجدلي ، الواحدية والحتمية

يرى الماركسيون أن المادة فى تحول وتطور دائمين ، وبسبب هذا التطور تتكون دواما موجودات جديدة أكثر تعقيدا من سابقتها : الذرات ، الجزيئات ، الخلايا الحية ، النباتات ، الإنسان ، المجتمعات .

ولا يتصور الماديون الجدليون التطور على الشكل الدائرى ، بل هو تطور خطى أو طولى ، وهو بهذا يعد ، بمعنى ما من المعانى ، تطورا تفاؤليا : ذلك أن آخر حلقة منه

(١٦٣) هذا «التصور الصحيح» هو الذى ينظر إلى التطور من خلال الجدل .

(١٦٤) «فئة» (Category) ، أو «مقولة» .

(١٦٥) «مطلقة» ، أى لا تعرف إلا تفاعل الذرات فيما بينها .

هى دائما أكثر تعقيدا وتركيبا، ويوازى الماركسيون بين الأكثر تعقيدا والأفضل أو الأعلى. وهكذا نجد أن الماديين الجدليين لا يزالون متشبعين تماما بالاعتقاد الذى كان سائدا فى القرن التاسع عشر الميلادى فى الفكر الغربى بأن التطور يؤدى بالحثم إلى التقدم.

ولكن الماركسيين يتصورون هذا التطور على هيئة سلسلة من الطفرات: فحين تراكم مجموعة من التغيرات الكمية الصغيرة فى داخل وجود الشئ، فإنه ينتج عنها نوع من التوتر ومن الصراع، حتى لتصبح هذه العناصر الجديدة، فى لحظة معينة، قوية إلى درجة تجعلها قادرة على كسر التوازن السابق فى وجود الشئ، وفجأة تظهر كيفية جديدة ابتداء من تلك التغيرات الكمية المتراكمة^(١٦٦). وهكذا فإن الصراع هو القوة الدافعة للتطور، وهذا التطور يحدث عن طريق قفزات. هذا هو ما يسمونه بالتطور الجدلى.

كل هذه العملية التطورية تجرى بغير هدف سابق محدد من قبل، وهى تتم تحت ضغط عوامل سببية خالصة^(١٦٧)، أى على هيئة صدمات وصراعات. إن العالم، عند المادية الجدلية، ليس له لا معنى ولا هدف، إذا أردنا الحديث على الدقة، وهو يتطور على غير هدى تطورا أعمى، خاضعا لقوانينه الدائمة الثابتة والقابلة للحساب والاحصاء.

ولا يوجد شئ ثابت، فالعالم كله وكافة عناصره فريسة للتطور الجدلى، والقديم يموت وينشأ الجديد، دائما وفى كل مكان. فليس هناك من جواهر دائمة ولا من «مبادئ خالدة». الذى يبقى وحده دائما خالدا فى الحركة الكونية هو المادة من حيث هي مادة وقوانين تحولاتها.

ويرى الماديون الجدليون أنه ينبغى أن نتصور العالم على هيئة كل موحد. وعلى

(١٦٦) المثال التقليدى للانتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى هو غليان الماء وتحوله إلى بخار. ولهذا المبدأ تطبيقات تاريخية وسياسية متعددة، وخاصة فى تفسير الثورات.
(١٦٧) إذن فلا غاية ولا هدفية ولا عناية من قوة عظمى.

خلاف الميتافيزيقا، التى تجدد فى العالم، على ما يقول الماركسيون، موجودات متعددة لا رباط بين بعضها والبعض، فإن الماديين الجدليين يعلنون مذهب الواحدية، وذلك بمعنى مزدوج :

- فالعالم عندهم هو الحقيقة الوحيدة (فلا شئ خارج العالم، وعلى الأخص الاله).

- ومبدأه متجانس (١٦٨) فى جوهره، فينبغى رفض القول بالثنائية أو بالتعددية على أنه خطأ.

إن القوانين التى تحكم هذا العالم قوانين حتمية بالمعنى التقليدى للحتمية (١٦٩) ولكن الواقع أن الماديين الجدليين لا يريدون أن يطلق عليهم لقب «الحتميين»، وهذا لأسباب معينة. ذلك أن مذهبهم يرى أن نمو النبات مثلاً لا يحده قوانين هذا النبات وحسب، لأن علة خارجية، مثل الثلج، قد تعطل تلك القوانين عن العمل والتأثير. ولكن إذا ارتفعنا إلى مستوى الكون ككل، فإن الماديين الجدليين يستبعدون طبيعة الحال تدخل أى نوع من المصادفة. فمجموع قوانين العالم تسيطر سيطرة كاملة بغير استثناء على مجموع صيرورة الكل.

سادسا : النفس والمجتمع

الوعى، أو العقل، ما هو، عند الماركسيين، إلا ظاهرة تابعة، هو «نسخة، انعكاس، صورة فوتوجرافية» للمادة (حسب تعبير لينين) (١٧٠). إن الوعي عندهم لا قائمة له بدون الجسم، وما هو إلا إنتاج تنتجه الدماغ (١٧١). إن المادة هى دائما المعطى الأول (١٧٢)، أما الوعي، أو العقل، فإنه المعطى الثانى أو التالى دائما.

(١٦٨) التجانس هو كون مكونات الشئ من نوع واحد، من نفس الجنس.

(١٦٩) أى مجرد القول بأن لكل معلول علة.

(١٧٠) لاحظ أن المذهب السوفيتى يشير كثيرا إلى لينين، وهى سابقة خطيرة فى تحويل رجل السياسة إلى فيلسوف.

(١٧١) أى تنتج مادة وإن تكن حية.

(١٧٢) ستكون هناك معطيات ثانية أو ثانوية، من أهمها الوعي ذاته وكل منتجاته من فكر وأخلاق ودين وفن وتنظيم اقتصادى وسياسى.

وينتج عن ذلك أن الوعي ليس هو الذى يحكم المادة^(١٧٣) ويقودها، وإنما هى المادة التى تحكم الوعي وتوجهه^(١٧٤). وهكذا فإن علم النفس الماركسى علم مادى وحتمى معا.

ومع ذلك، فإن الاتجاه الحتمى الماركسى أكثر تدقيقا وأقل فجاجة من الاتجاه الحتمى عند الماديين السابقين.

ويظهر هذا أولا فى أن الماديين الجدد، كما رأينا عند الحديث عن موقفهم من المصادفة^(١٧٥)، يرفضون لصق صفة الحتمية عليهم. وهم يرون فى هذا الصدد أن الحرية تقوم فى إمكان أن يتوصل الانسان إلى جعل قوانين الطبيعة تنتج له ما يشاء من منتجات. وإذا كان الإنسان نفسه، مع ذلك، يظل خاضعا للحتمية التى تفرضها عليه القوانين الإنسانية، إلا أنه يبقى واعيا بخضوعه ذاك، وكما قال هيجل فإن الحرية ما هى فى الواقع إلا «الوعي بالضرورة». ومن جهة أخرى، فإن الماديين الجدد يرون أن المادة لا تحدد الوعي وتوجهه بشكل مباشر أوتوماتيكى، إنما هى تفعل ذلك من خلال توسط المجتمع بينها وبين الانسان.

إن الإنسان عند الماركسيين كائن اجتماعى فى جوهره، وبدون المجتمع لا يستطيع الإنسان العيش. فهو لا يمكنه أن ينتج ضرورات الحياة اللازمة لبقائه إلا فى إطار المجتمع. ولكن أدوات ذلك الإنتاج ومناهجه تعود بدورها لكى تحدد أول ما تحدد العلاقات الإنسانية بين البشر بعضهم وبعض، تلك العلاقات التى تنشأ بسبب الإنتاج وتعتمد عليه، ومن خلال تحديد تلك العلاقات الإنسانية، فإن أدوات الإنتاج ومناهجه تصل إلى تحديد وعى الإنسان^(١٧٦).

(١٧٣) يجب تعميم هذه القضية بحيث يندرج تحت «المادة» كل التنظيمات الانسانية التى تتجسد فى أشياء وأعمال وقواعد.

(١٧٤) من هنا فإن الاقتصاد مثلا هو الذى يوجه الفكر والاخلاق والدين وليس العكس.

(١٧٥) راجع فيما سبق على الفور، «خامسا».

(١٧٦) وهذا هو نتيجة كل ما سبق ومعتاه. ويرى الماركسيون أن الفن نفسه يتحدد ابتداء من النظام الاقتصادى القائم.

هذه إذن هي القضية الأساسية التي تقدمها المادية التاريخية : إن كل ما يفكره الإنسان ويرغب فيه ويريد، إلى غير ذلك (١٧٧)، ما هو في نهاية الأمر إلا نتيجة تنتج عن حاجاته الاقتصادية، التي تحددها طرق الانتاج والعلاقات الاجتماعية التي يخلقها هذا الانتاج (١٧٨).

هذه الطرائق وتلك العلاقات تنوع بغير توقف، وهكذا يخضع المجتمع لقانون التطور الجدلي، هذا القانون الذى يعبر عن نفسه في الصراع الاجتماعى بين الطبقات.

وخلاصة القول، إن كل مضمون الوعى الإنسانى يحدده المجتمع، ويتعدل ويتغير ويتنوع بحسب التطور الاقتصادى.

سابعا : نظرية المعرفة

حيث أن المادة هي التي تحدد الوعى، فإن الماركسيين يرون أن المعرفة ينبغي أن ينظر إليها بنظرة «واقعية» تحترم الوقائع : فالذات العارفة لا تنتج الموضوع المعروف (١٧٩)، إنما الموضوع يوجد قائما بذاته ومستقلا عن الذات. وما هي المعرفة إذن إلا أن توجد في العقل نسخ أو انعكاسات أو صور فوتوجرافية للمادة؟

أما العالم، فإن الماركسيين لا يرون أنه غير قابل للمعرفة، بل هو، على العكس تماما، قابل للمعرفة وإلى الحد الأقصى، أى على التمام. ويرى الماركسيون، بطبيعة الحال، أن منهج المعرفة الحقيقي إنما يقوم في العلم الطبيعي الذى يسير يدا بيد مع الفعل التكنيكي (١٨٠)، وترى الماركسية أن تقدم التكنولوجيا يبرهن برهانا كافيا على ضعف مواقف القائلين بعدم إمكان المعرفة (١٨١).

(١٧٧) إلى غير ذلك من كل مظاهر الحياة العقلية.
(١٧٨) طرق الانتاج الزراعى تختلف عن طرق الانتاج الصناعى، ولهذا نوع من العلاقات الاجتماعية غير تلك.

(١٧٩) من المعروف أن بعض المذاهب المثالية وصلت إلى القول بهذا على الدقة، ومنها مذهب برادلى : «الوجود هو الإدراك».

(١٨٠) المقصود هنا تلازم النظر والعمل، أو النظرية والتطبيق.

(١٨١) لأن التقدم التكنولوجى يأتى بجديد دائما، فهناك إذن اكتشاف، أى معرفة.

إن المعرفة عند الماركسيين هي في المحل الأول المعرفة الحسية، ولكنهم يرون مع ذلك أن التفكير العقلي ضرورة من أجل تنظيم معطيات التجربة. ولهذا فإنهم يعتبرون أن المذهب الوضعي ما هو إلا «ألعاب سحرة برجوازية» ونوعاً من «المثالية»، ذلك أن الواقع أن الانسان لا يدرك جوهر الأشياء إلا من خلال الظواهر.

وهكذا فإن نظرية المعرفة الماركسية تظهر على هيئة مذهب واقعي مطلق وساذج من نوع النظريات التجريبية المعروفة^(١٨٢). ولكن نظرية المادية التاريخية تضيف إلى هذا إضافة جديدة متميزة، وذلك حين تضع إلى جوار هذه التصورات الواقعية تصورات أخرى، أهمها تصورات هي من نوع التصورات العملية (البراجماتية).

ذلك أن القول بأن مضمون وعي الانسان تحدده احتياجاته الاقتصادية، هذا القول ينتج عنه بصفة خاصة أن كل طبقة من طبقات المجتمع لها نوع اقتصادها الخاص بها ولها نوع فلسفتها الخاصة بها. إن العلم المستقل، أى غير المحايد، هو، في رأى الماركسية أمر مستحيل^(١٨٣). إن الحقيقي هو الذى يؤدي إلى النجاح، ومعيار الحقيقة الوحيد هو العمل^(١٨٤).

هاتان النظريتان، نظرية الواقعية المطلقة ونظرية أن معيار الحقيقة هو النجاح في العمل، تتواجدان جنباً إلى جنب في الماركسية، بدون أن يُعنى الماركسيون بتحقيق التوافق والانسجام بينهما. وأقصى ما يفعلونه هو القول بأن المعرفة الإنسانية تجاهد من أجل الوصول إلى الحقيقة الكاملة، ولكنها لا تزال إلى اليوم نسبية، وحسب، وتتناسب مع احتياجات الإنسان^(١٨٥).

ولكن هذا يظهر أن النظرية الماركسية تقع في تناقض هنا: لأنه إذا كانت

(١٨٢) يقصد النظريات التى عرفها القرن الثامن عشر والتاسع عشر في الغرب.
 (١٨٣) لأن البنية التحتية، الاقتصاد على الخصوص، هو الذى يحدد ويوجه البنية الفوقية، ومنها العلم.
 (١٨٤) لاحظ التشابه الشديد هنا مع البراجماتية الامريكية.
 (١٨٥) وليس مع الحقيقة المطلقة.

احتياجات الإنسان هي التي تحدد الحقيقة، إذن فإن المعرفة لا يمكن لها، ولا حتى جزئيا، أن تكون صورة للواقع (١٨٦).

ثامنا: نظرية القيم

رأينا أن مذهب المادية التاريخية يذهب إلى أن كل محتوى الوعى يعتمد على الاحتياجات الاقتصادية وهذه الاحتياجات الاقتصادية بدورها في تغير وتقلب دائمين. وينطبق هذا خاصة على الاخلاق والاستيطيقا (١٨٧) والدين.

وفيا يخص الأخلاق، فإن المادية التاريخية لا تعترف بوجود أية قوانين خالدة دائمة أبدية على الاطلاق، إنما لكل طبقة اجتماعية نظامها الأخلاقى الخاص بها. والبروليتاريا، أو الطبقة العاملة، هي الطبقة التي ترى الماركسية أنها تحمل لواء التقدم وأنها الأقدر على تحقيقه، هذه الطبقة تضع لنفسها قاعدة أخلاقية عليا، تقول: إن الذى يؤدى إلى تحطيم عالم البرجوازية هو وحده خير أخلاقى.

أما فى ميدان الاستيطيقا (فلسفة الجمال والفن)، فإن مواقف الماركسية ليست قاطعة محددة واضحة وضوحا كاملا.

وترى الماركسية فى هذا الميدان أنه ينبغى الاعتراف بأن هناك عنصرا موضوعيا يقوم فى الواقع ذاته، أي فى داخل الأشياء نفسها، هذا العنصر الموضوعى هو الذى تتأسس عليه تذوقاتنا الجمالية، وهو الذى يسمح للإنسان بأن يحكم على شىء بأنه جميل أو قبيح.

ومن ناحية أخرى، فإن التذوق الاستيطيقى (الجمالى) يعتمد أيضا على تطور الطبقات، وحيث أن لكل طبقة حاجاتها الخاصة بها، فإن كلا منها تحكم جماليا على طريقته. ومن نتائج هذا الموقف أن الفن لا يمكن أن يفصل عن الحياة، كما أنه ينبغى عليه أن يشارك فى صراع الطبقات، وعليه أن يصور الجهود البطولية التى تبذلها

(١٨٦) وهو ما يقوله الأساس النظرى للمادية الجدلية.

(١٨٧) وهى فلسفة الفن، ويقال أحيانا «فلسفة الجمال»، ويقصد الجمال فى الفن.

البروليتاريا في صراعها من أجل بناء العالم الاشتراكى (وهذا هو مذهب الواقعية الاشتراكية) (١٨٨).

وفيا يخص الدين أخيرا، فإن النظرية تتغير من جديد. فترى المادية التاريخية أن الدين ما هو إلا عبارة عن نسيج من الأقوال الخاطئة والعجيبة، والتي يدينها العلم الطبيعى (١٨٩). إن العلم وحده هو الذى يسمح لنا بمعرفة الحقيقة.

وينشأ الدين من الخوف: فقد شعر الإنسان بضعفه أمام الطبيعة، ثم شعر بضعفه ثانية بازاء من يستغلونه ويسيطرون عليه من البشر الآخرين (١٩٠)، لهذا فانه اعتبر هذه القوى (١٩١) آلهة وعبدها. من جهة أخرى فإن الوجود البشرى وجد تعزية له ومواساة مما يقع عليه من الظلم، وجدها في الدين، وفي الاعتقاد في قيام عالم آخر بعد الموت (١٩٢)، وهى موساة ما كان له أن يجدها في وضع العبد المستغل.

أما من جانب المستغلين (من إقطاعيين ورأسماليين وغيرهم)، فإن الدين في أيديهم أداة ممتازة ليس أفضل منها من أجل السيطرة على الجماهير وكبح جماحها والتأثير فيها: فالدين، من جهة، يدعو إلى طاعة المستغلين، ومن جهة أخرى، فهو يحول نظر البروليتاريا عن الثورة والتفكير فيها، بوسيلة وعدها بمآل أفضل بعد الموت.

هذا عن المستغلين، أما البروليتاريا، وهى التي لا تستغل أحدا، فإنها لا حاجة بها إلى الدين.

(١٨٨) سعى أحيانا بمذهب الالتزام.

(١٨٩) تمثل المسيحية، حين تعتمد على «العهد القديم» أو «التوراة» على الخصوص، بالتقريرات التي يعارضها العلم. وتذكر الضجة الكبرى التي قامت اثر ظهور نظرية دارون في التطور.

(١٩٠) وهم «الابطال»، أو من يتخذون صورتهم بصفة عامة.

(١٩١) أى الطبيعة والابطال.

(١٩٢) وفيه يجد العدل بعد الظلم.

وإذا كانت الماركسية ترى أنه ينبغي تغيير وجهة الاخلاق وفلسفة الجمال والفن ،
فإنها ترى أنه ينبغي إلغاء الدين تماما (١٩٣) .

(١٩٣) من المعروف قول ماركس : «الدين أفيون الشعوب» .

ملاحظات ختامية انتقادية

حول الفلسفات المادية

إن الحدس (١٩٤) الذي يوجد في أساس النظم الفلسفية التي عرضنا لها في هذا الباب، يقوم في إحساس حاد بضخامة الكون الذي يعيش فيه الإنسان إلى حد يبدو وكأنه يهيمن على الإنسان كل هيمنة، ويظهر الإنسان وكأنه كائن ضعيف هش وبغير أهمية تذكر، وقد ألقى به في عالم لا يهتم به بل وكأنه يعاديه.

ومن الواضح أن هذا الإحساس، وهو مادي في جوهره، يمكن أن يتحالف ويتآلف مع موقف رومانتكي وبطولي، بحيث تكون النتيجة هي الذهاب إلى أن على الإنسان، الذي يتضاءل في الكون اللانهائي إلى حد أن يضيع أو يكاد، على هذا الإنسان أن يتمالك قواه للمحافظة على ذاته باستخدام قدراته هو وحدها، وذلك بوسيلة العلم. ومن هنا تظهر عبادة العلم الطبيعي والتكنولوجيا وتمجيد العقل الإنساني.

وإذا كان صحيحاً أن كل أصحاب المذهب التجريبي يشتركون في وجود هذا الحدس الأساسي عندهم، فإن هناك بين بعضهم والبعض من الفروق والاختلافات ما يجعل وضع خصائص عامة للمذاهب التجريبية ككل عملاً صعباً.

١ - ولكن إحدى هذه الخصائص العامة للاتجاه التجريبي أن معظم ممثليه يميلون إلى إبراز موضوعية المعرفة الإنسانية وقوتها النسبية.

(١٩٤) المقصود «الفكرة الأساسية».

٢ - كذلك فإن التجريبيين كلهم يقولون، مع اختلاف في درجة التأكيد، بأن العقل لا يخلق العالم^(١٩٥)، وإنما يوجد العالم ويقوم مستقلا عن الوعي الإنساني^(١٩٦)، ويقولون جميعا بإمكان قيام معرفة عقلية للعالم.

ويقتضي الدفاع عن هذه المواقف أن يعارض التجريبيون بشكل قوي الخطر الذي يتهدد الحضارة الغربية والمتمثل في الاتجاه «اللاعقلي» وفي الاتجاه «الذاتي»^(١٩٧). كذلك فإن كثيرا من المفكرين الذين أوردنا آراءهم، وخاصة أصحاب الاتجاه التحليلي منهم، أفادوا فائدة عظيمة من تقدم البحث في مناهج العلوم الطبيعية وفي المنطق.

إذا كانت هذه هي الجوانب «الإيجابية» في المذاهب التجريبية، فإن جوانبها «السلبية» أظهر منها وأعظم:

١ - إن كل هذه المذاهب التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين الميلاديين ترجع بشكل أو بآخر إلى موقف فلسفي كانت الحياة العقلية الأوروبية قد تركته خلف ظهرها منذ زمن بعيد، وهي من هذه الجهة، أي تلك المذاهب، وخاصة مذهب المادية الجدلية، تمثل في القرن العشرين الميلادي ردة إلى الخلف ورجعة إلى الوراء من الوجهة الفلسفية.

٢ - هذه المذاهب تتميز بضعف كبير في بنائها النظري. وليس هناك شيء يقال عن المادية الجدلية أكثر من أنها لا تكاد تتعدى في معظم الأحيان مواقف قال بها الفلاسفة اليونان السابقون على سقراط^(١٩٨). أما عن الوضعية المنطقية فانها، رغم قوة بنائها النظري، تقوم على أساس من نظرية في الوجود (أنطولوجيا) ذات طابع بدائي^(١٩٩)، وعلى أساس من افتراضات سلموا بها من غير أن

(١٩٥) على ضد ما كان يقول هيغل.

(١٩٦) الوعي هنا يعني العقل أو الذهن أو الإدراك.

(١٩٧) يقصد فلسفة الحياة والمثالية، على التوالي.

(١٩٨) يقصد على الخصوص هيراقليطس والمدرسة اللرية.

(١٩٩) راجع في هذا «أسس الفلسفة» للدكتور توفيق الطويل، الطبعة السابعة، ١٩٧٨، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

يرهنوا عليها^(٢٠٠). ومن الواضح أن هذه المذاهب «واحدية النظر»^(٢٠١) إلى حد فظيع^(٢٠٢).

٣- ولكن الأهم من هذا كله أن كل هؤلاء الفلاسفة الذين درسهم هذا الباب يقفون حيارى لا يكادون يبينون بشأن كبريات مشكلات الإنسان، وهي المشكلات التي اهتم بها الفكر الأوربي في القرن العشرين الميلادي أعظم اهتمام. ففيا يخص الألم والعذاب، والأخلاق، والدين، فإنهم يقتصرون على القول بأنها أمور لا تحمل مشكلات للفلسفة، أو قد يقول بعضهم^(٢٠٣) إنه من المخالف للعقل اعتبارها مشكلات فلسفية على الإطلاق.

هذه المذاهب، بسبب اتجاهها الرجعي^(٢٠٤)، وبسبب ضعفها ووهنها النظري، وبسبب عدم اكتراثها بكبريات مشاكل المصير الإنساني، هذه المذاهب تمثل أقل ما قدمه الفكر الغربي الأخير من حيث القيمة، هذا إذا استثنينا ما قدمه الفلاسفة التحليليون من مساهمات في مجال مناهج البحث العلمي والمنطق.

وبصفة عامة فإن فلسفة الغرب في منتصف القرن العشرين الميلادي قد تجاوزت، في مجموعها، ليس قضايا هؤلاء الفلاسفة الماديين وحسب، بل وكذلك مشكلاتهم^(٢٠٥).

(٢٠٠) راجع فيما سبق، «خامسا»، من الفصل السادس

(٢٠١) يقصد فكرة التحزب والتعصب.

(٢٠٢) هكذا الترجمة الحرفية، وهو تعبير انفعالي في إطار كان يستلزم لغة عقلية، كتلك التي يستخدمها المؤلف في السطر السابق مباشرة.

(٢٠٣) يقصد الوضعية المنطقية.

(٢٠٤) يقصد اعتمادها على نظريات تنتمي إلى العصور البائدة.

(٢٠٥) يقصد أنها لم تعد تهتم بمعالجتها

الباب الثالث

الفلسفات المثالية

سبق أن قلنا إن المثالية هي التيار الفلسفي الثاني الذي يواصل في القرن العشرين الميلادي التعبير عن الفكر الذي تميز به القرن التاسع عشر. وإذا كانت المثالية في الربع الأول من القرن العشرين تمثل تيارا ذا أهمية كبرى، إلا أن تأثيرها تناقص إلى درجة كبيرة في خلال السبعين الثاني، إلى درجة أن المثالية أصبحت أضعف من التجريبية، وأنه يمكن اعتبارها أقل التيارات الفلسفية تأثيرا في منتصف القرن العشرين.

ودليل ذلك، أنه لا يكاد يوجد من يمثلها في إنجلترا، وفي ألمانيا تراجعت المدارس الكانتية الجديدة لتحل مكانا من الدرجة الثانية، بينما كانت قد بلغت أوج قوتها حوالي عام ١٩٢٠، وفي فرنسا، لم يعد يوجد للمثالية مفكر قوى بعد أن مات ليون برنشفيك، وفي إيطاليا ذاتها، حيث سيطر كل من كروتشه وجيتيلي على مسرح الفكر الإيطالي في خلال عقد كامل من الزمان وأظهرا إلى الوجود تيارا قويا، فإن الفكر المثالي في إيطاليا أصبح من ذكريات الماضي في منتصف القرن العشرين.

ولكن ذلك لا يمنع من القول إن تأثير المثالية كان عظيما إلى وقت قريب، وأنه لا يزال لها بعض التأثير في صور مختلفة، عند كارل ياسبرز^(٢٠٦) مثلا، بل وكذلك عند بعض أتباع الاتجاه التوماوي^(٢٠٧).

ولهذا كله فإننا سوف نعرض بإيجاز لبعض ممثلي هذا الاتجاه المثالي. وقد اخترنا كلا من بندتو كروتشه الإيطالي، وليون برنشفيك الفرنسي، وبعض فلاسفة الكانتية الجديدة الألمان. وهناك نوع من الترتيب التصاعدي بين هؤلاء الثلاثة، حيث أن كروتشه شديد القرب من الاتجاه الوضعي، بينما يتعمق بعض الكانتيين الجدد ليقتربوا من بداية الفلسفة الفينومينولوجية^(٢٠٨).

وهناك اختلافات وفروق بين هذه الاتجاهات الثلاثة، وهي أبرز من أن تهمل.

(٢٠٦) الفيلسوف الوجودي انظر الفصل العشرين.

(٢٠٧) راجع الفصل الرابع والعشرين

(٢٠٨) وهي التي تقترب من المثالية.

فالواقع أن كروتشه في جوهره فيلسوف هييجلي، بينما يميل برنشفيك إلى موقف شديد الذاتية^(٢٠٩)، على حين أن الكانتيين الجدد، وهم الذين يتنسبون جميعا إلى كانت، يتعارضون فيما بينهم تعارضا شديدا. ولكن هناك سمة مشتركة بين هؤلاء الكانتيين الجدد: ذلك أنهم مثاليون فيما يخص نظرية المعرفة، وهم على الأخص مثاليون موضوعيون، بمعنى أنهم يرون أن العقل الموضوعي يقوم مباطنا للواقع كله، وأنه يخلق الصور والأشكال التي تظهر في الطبيعة وفي النفس الإنسانية، أو أنه هو نفس هذه الصور والأشكال.



(٢٠٩) أي التأكيد على الأولوية المطلقة للعوي.

الفصل الثامن

بندتو كروتشه (٢١٠)

أولا : الفلسفة الإيطالية ومكان كروتشه فيها

لا يختلف الوضع العام للفلسفة الإيطالية في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي اختلافا جوهريا عن أمثاله في بلاد أوروبا الأخرى في نفس ذلك الوقت .

فقد نشأ المذهب الوضعي في إيطاليا مع مفكرين من أمثال كارلو كاتانيو (١٨٠١ - ١٨٦٩ م) وجوسي فراري (١٨١٢ - ١٨٧٦ م) وانريكو مُرسلي (١٨٥٢ - ١٩٢٩ م)، حتى وجد لنفسه في شخص روبرتو أريجو (١٨٢٨ - ١٩٢٠ م) الممثل القوي الذي بسط نفوذ المذهب حتى أصبحت الوضعية هي التيار المسيطر في الحياة العقلية الإيطالية في الوقت الذي نتحدث عنه .

ولكن المثالية كانت حاضرة هي الأخرى إلى جانب الوضعية ، وقام كل من أوجستو فيرا (١٨١٣ - ١٨٨٥ م) ، وعلى الأخص برتراندو أسبافنتا (١٨١٧ - ١٨٨٣ م) ، بالتقريب بين المثالية وبين الفلسفة الهيكلية ، وكذلك بينها وبين الاتجاه التاريخي في عصر النهضة الإيطالية (٢١١) .

وظهر في إيطاليا كذلك عدد غير قليل من ممثلي الفلسفة الكانتية الجديدة ، ومن أهمهم ألفونسوستا (١٧٨٣ - ١٨٦٠ م) الذي خلفه في تمثيل هذا الاتجاه في وقت كروتشه الفيلسوف الساندرو كيابللي (١٨٥٧ - ١٩٣٢ م) وقد ظهر كذلك عديد من الفلاسفة الذين دافعوا عن المثالية بمفهومها العام ، وكل منهم على طريقته ، ومن

(٢١٠) Croce ، وله بالعربية كتاب مترجم في فلسفة الفن .

(٢١١) أي المهتم بالتاريخ ، في فترة ١٤٥٠ - ١٦٠٠ م .

هؤلاء برناردينو فاريسكو (١٨٥٠ - ١٩٣٣ م).

ومع ذلك، فإن التيار الرئيسي السائد في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي كان التيار الوضعي (٢١٢)، الذي كانت سيادته واضحة حاسمة، ليس عند الفلاسفة المحترفين وحسب، بل وكذلك عند الطبقة المثقفة الإيطالية.

وقد كان كروتشه أول من قام بتغيير سياات هذا الوضع العقلي. وكان كروتشه تلميذاً عند أسبافنتا، ولكنه اتجه إلى الفلسفة الهيكلية، وأخذ منها قضاياها ومواقفها الرئيسية، ثم وضعها في ثوب جديد من خلقه هو ويتنسب إليه هو. ولكن كروتشه كان متأثراً برغم هذا بالفلسفة الوضعية، بل وبالفلسفة البراهمية كذلك. كذلك فإن كروتشه إنغمز في شبابه، تحت قيادة لابريولا (١٨٤٣ - ١٩٠٣ م)، في دراسة المذهب الماركسي، وفي دراسة المذهب التاريخي عند فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤ م) (٢١٣)، ويرجع الفضل إلى كروتشه في إعادة الاهتمام إلى فلسفة فيكو بعد طول نسيان، وإنغمز أيضاً في دراسة تيارات مماثلة في الفلسفة الألمانية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. ولكن كروتشه توصل من بعد ذلك كله إلى جمع هذه الاتجاهات المختلفة والمتنوعة في داخل تركيب قوى من عمله هو، وقدمه في بلاغة وقوة إقناع.

ثانياً : حياته وكتاباتاته وخصائصه

ولد بندتو كروتشه في عام ١٨٦٦ م. في بسكاسولي (مقاطعة أبروتزي) (٢١٤)، وقضى كل حياته في إيطاليا، وتوفي عام ١٩٥٢ م وأصبح وزيراً للتربية مرتين، والمرة الأخيرة كانت في حكومة التحرير (٢١٥)، وتعليل هذا أن كروتشه ظل في أثناء الحكم الفاشي، بقيادة موسيليني، أميناً لأرائه الليبرالية والديمقراطية محافظاً عليها،

(٢١٢) راجع فيما سبق، الفصل الأول، «رابعا»

(٢١٣) Vico, Labriola. والأول مفكر اشتراكي معروف، والآخر هو أهم فيلسوف إيطالي في القرن الثامن عشر الميلادي.

(٢١٤) منطقة في وسط إيطاليا.

(٢١٥) أي تحرير إيطاليا من الحكم الفاشي بقيادة موسيليني، بعد هزيمة إيطاليا ثم ألمانيا في الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ م.

على عكس زميله الممثل العظيم هو الآخر للاتجاه المثالي في إيطاليا، جوفاني جنتيلي (١٨٧٥ - ١٩٤٤م). الذي خدم الحكم الفاشي وأعدمه الوطنيون الإيطاليون عند التحرر من الحكم الفاشي.

وأهم تاريخ في حياة كروتشه هو عام ١٩٠٣م، حين ظهر أول عدد من مجلته «النقد»، التي كان هو يحرر معظم مادتها.

وقد أثرت هذه المجلة تأثيراً حاسماً على الحياة العقلية الإيطالية. ولم تكن تقصر اهتمامها على الفلسفة، بل تعدتها إلى التاريخ العام وتاريخ الفن وعلم الأدب، بل وإلى المسائل السياسية. والواقع أن كروتشه كان عقلاً موسوعياً إلى درجة عظيمة، وقد أثرى كل هذه الميادين بالعدد العديد من الأفكار الجديدة.

ويمكن القول، فوق ذلك، وعلى أساس من الوقائع، أن كروتشه هو في المحل الأول مؤرخ لتاريخ الفنون وناقد أدبي، ثم هو فيلسوف في المحل الثاني. ولكن هذا لم يمنع ثلاثيته الرائعة، التي ظهرت ما بين عامي ١٩٠٢ و١٩١٧م. بعنوان «فلسفة العقل» وهي التي تحتوي على مذهب في فلسفة الجمال وفي الأخلاق، وعلى فلسفة في العمل وفلسفة للتاريخ، ولم يمنعها هذا من أن تؤثر تأثيراً قوياً ليس على الفلسفة الإيطالية وحدها، بل وعلى الفلسفة الأوربية في مجملها. ومجلى هذا أن الجزء الخاص بالاستيعاقا (فلسفة الفن والجمال) ترجم إلى الإنجليزية وإلى الفرنسية وإلى الألمانية وإلى الأسبانية والمجرية والتشيكية، بل وظهرت للجزء الخاص «بفلسفة العمل» ترجمة يابانية. أما كتابه «موجز فلسفة الفن»، الذي ظهر عام ١٩١٣، فإنه من أشهر ما نشر في أوروبا في موضوعه.

ويتميز أسلوب كروتشه بالوضوح الشديد، ولكنه أسلوب كثير الإطناب. ومن الواضح أن كروتشه كان يهتم بجمال لغته اهتماماً شديداً ولكن الروح العلمية كانت هي ضحية هذا الاهتمام الأدبي، لأن الأسلوب العلمي يتطلب طرائق أكثر دقة وتدقيقاً. وهكذا، فإننا نجد تعريفات كروتشه في غالب الأحيان تعريفات تفتقر إلى

الضبط والإحكام، على خلاف تعريفات الفلاسفة الكانتين الجدد الألمان مثلاً، كما نجد تدليلاته غامضة معظم الحالات، بل ويحدث أن يضع بدل الدليل مجرد التقرير للقضية مصحوباً بأشد أنواع الهجوم على الخصوم.

وإذا وضعنا هذه الانتقادات جانباً، فلا بد من الاعتراف بأن مؤلفات كروتشه تعالج عدداً غفيراً من المشكلات، وأن القارئ يجد فيها كثيراً من المواقف الجديدة والطرفية.

والواقع أن كتابات كروتشه، بالإضافة إلى صورتها الأدبية المتميزة ورغم افتقار الصياغة العقلية إلى الدقة والإحكام، تستند مع كل ذلك إلى فكر منظم متصل الحلقات، وأنها تقدم لنا عرضاً شاملاً لعناصر المثالية الهيكلية والمذهب التاريخي^(٢١٦) والوضعية، بحيث تجتمع فيه كل هذه المذاهب معاً في تركيب هو من عمل كروتشه. وإذا كان الواقع أن كروتشه لم يعد يتمتع، حتى في إيطاليا ذاتها، بالمكانة المتميزة المتقدمة التي كانت له من قبل، إلا أن كتاباته سوف تظل دائماً إنتاجاً نموذجياً للمثالية في القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربية.

ثالثاً : قضاياها الرئيسية

الأساس المنطقي للنظام الفلسفي الذي قدمه كروتشه هو القول بمذهب متسق في التصورات ونظرية في التركيب الجدلي القبلي^(٢١٧).

أما مذهبه في التصورات^(٢١٨)، ولا يطلق عليه كروتشه نفسه هذه التسمية، فيقول إن هناك نوعين ونوعين وحسب من المعرفة: المعرفة الحدسية^(٢١٩) أو

(٢١٦) يقصد المذهب الذي ذاع في ألمانيا وينظر إلى كل شيء من منظور تاريخي. راجع الفصل الثالث عشر.

(٢١٧) سيأتي شرح القضيتين بعد قليل.

(٢١٨) أو «التصورية» Conceptualism.

(٢١٩) من «الحدس»، وهو الإدراك المباشر الفوري، عقلياً كان أم حسياً.

الاستيطيقية (٢٢٠) والمعرفة التصورية أو المنطقية (٢٢١). أما النوع الأول، فانه نوع المعرفة الحسية، وموضوعها هو الجزئي أو الفردي، بينما النوع الثاني هو نوع المعرفة العقلية، وموضوعها هو الكليات (٢٢٢).

وتحتوي كتابات كروتشه على صفحات رائعة يقوم فيها بتوجيه الانتقاد إلى المذهب الاسمي الذي يرفع رأيه الوضعيون، والذي يريد قصر كل معرفة على تلك التي مصدرها الحواس. ومع ذلك، فإن كروتشه لا يرى أن التصورات الكلية يمكن أن تكون تصورات عن العلاقات، ذلك أن العقل لا يقوم بتعريفنا على مضمون الأشياء، إنما هو لا يدرك إلا شيئاً واحداً وحسب: هو العلاقات التي تقوم بين الأشياء، أما إدراك الأشياء ذاتها فإنه يتم بوسيلة الحدوس الحسية (٢٢٣). وبعبارة أخرى، وكما هو الحال تماماً عند كانت، فإنه لا يوجد في رأي كروتشه حدس عقلي (٢٢٤)، لأن العقل ليس له وظيفة إلا مجرد الربط بين الحدوس الحسية، وبالتالي فإنه لا يوجد مضمون عقلي في العالم (٢٢٥). وهكذا فإن كروتشه يأخذ بمذهب شديد التطرف في القول «بالتصورية».

أما الجدل (٢٢٦)، فانه يؤدي إلى إدراك أنه لا يوجد في العالم شيء ثابت أو دائم، وإنما العالم هو بالأحرى تيار من الأحداث متصل لا ينقطع. وتؤدي دراسة الجدل، ثانياً، إلى إدراك أن هذه الصيرورة (٢٢٧) تتكون، ليس باجتماع الأضداد في تركيب جديد، كما هو الحال عند هيغل، بل في تركيب من المختلفات، وتحفظ المختلفات في التركيب بخصائصها الذاتية. وتؤدي دراسة الجدل، ثالثاً، إلى إدراك أن الصيرورة

(٢٢٠) أي «الحسية»، والكلمة مأخوذة من اصطلاح يوناني يعني «الإحساس Aisthesis».

(٢٢١) وهي التي تتم عن طريق مفاهيم العقل وباستخدام القياس على الخصوص.

(٢٢٢) أنا أعرف صديقي فلانا معرفة مباشرة، أما مفهوم «الإنسان» فإنه مفهوم «كلي» أو «عام».

(٢٢٣) «حدوس» جمع «حدس».

(٢٢٤) لأن وسيلة العقل هي القياس، وبالتالي فإن معرفته دائماً غير مباشرة.

(٢٢٥) لأن العالم أحداث وحسب، ولا تأتي العقلانية إلا من العقل.

(٢٢٦) وهذه هي النظرية الثانية بعد نظرية التصورية.

(٢٢٧) من «صار يصير»، والمقصود بها التغير الدائم بغير إنقطاع.

ليست مستقيمة الخط في حركتها، بل هي دائرية الخط، لأن كل شرط يتضمن شرطا آخر كامنا فيه. وأخيرا، فإن دراسة هذا الجدل تؤدي إلى إدراك إن الصيرورة الكونية ماهي إلا المظهر متعدد الوجوه متنوعها لحقيقة واحدة وحيدة، تلك الحقيقة هي العقل. ومن الواضح أن هذه المفاهيم الأساسية للجدل عند كروتشه تتفق ظاهر الاتفاق مع مذهب هيغل، وهي لا تختلف عن ذلك المذهب إلا في تعديلات تمس التفاصيل والجزئيات لا أكثر.

والعقل عند كروتشه له أنشطة متعددة، وهو يهتم بالتمييز بين بعضها والبعض.

والتمييز الأساسي يقوم في الفرق بين النشاط النظري للعقل ونشاطه العملي (أو السلوكي أو الفعلي)، ثم يتفرع كل من هذين النوعين بحسب ما إذا كان موضوعه هو المفرد، أو الجزئي، أم الكلي، أو العام. وهكذا فإن كروتشه يميز في النشاط النظري بين نشاط استيطيقي، محوره هو الفردي أو الجزئي، ونشاط منطقي، موضوعه الكلي أو العام، كما يميز في النشاط العملي بين نشاط اقتصادي ذي أهداف جزئية، ونشاط أخلاقي لا ينظر إلا إلى معيار الكلي والعام، وعلى نفس هذا النسق، يقسم كروتشه الفلسفة، التي هي علم الحقيقة الوحيدة الواحدة، أي العقل، يقسمها بحسب هذه الطرائق الأربع للنظر (٢٢٨).

رابعا : التركيب الاستيطيقي

إن الاستيطيقي هي علم الحدس الحسي. وهي، بهذه الصفة، تكون أساسا وشرطا لعلم المنطق، وذلك بدون أن تكون هي ذاتها خاضعة خضوعا مباشرا لذلك العلم، والعلة في هذا أنه ليست هناك مفهومات بغير حدوس، وإنما توجد بالفعل حدوس بغير مفهومات (٢٢٩).

(٢٢٨) هناك اذن : «المنطق»، «الاستيطيقي»، «الاقتصاد»، «الأخلاق».

(٢٢٩) لأن الإدراك الحسي سابق على النشاط العقلي.

وإحدى الخصائص الأساسية للحدس الاستيطقي أنه لا يمكن فصله عن التعبير، فما أن يكون الشخص حدسا، حتى يخلق في نفس الآن تعبيرا عنه. وعلى هذا فليس هنا من اختلاف جوهرى بين نشاط الفنان ونشاط غير الفنان (٢٣٠).

ومع ذلك، فإن كروتشه، في كتابه «موجز الاستيطقا» يقيم نوعا من التمييز بين نشاط الفنان ونشاط غير الفنان، حين يقدم رأيه القائل بأن الفن هو تركيب قبلي (٢٣١) مزدوج: فهو من جهة تركيب من صور حدسية، وليس بالتالي مجرد تراكم من الصور وهو، من جهة أخرى تركيب ما بين الصورة والإحساس (٢٣٢). إن الفن في هذا الرأي هو حدس غنائي، أي أنه حدس تركيبى، وهو، بمعنى ما حدس عضوي كذلك (٢٣٣).

وتحتوي استيطقا كروتشه، وهي مع فلسفته في التاريخ أكثر ما قدمه أصالة وتجديدا، تحتوي على عدد غير من الإشارات الطريفة ومن المواقف الجريئة الغربية. ولا نستطيع الدخول هنا بالطبع في تفاصيلها، ونتوقف عند الإشارة إلى أن كروتشه لم يكن يعتبر الفن واقعة فيزيقية (٢٣٤)، حيث أن الفن حقيقة بينا الوقائع الفيزيقية ماضي إلا تكوينات من خلق العقل (٢٣٥)، كما أن الفن عنده ليس نشاطا عمليا (من حيث هوفن)، كذلك فإن الفن في رأيه يقع خارج نطاق المنطق خروجا تاما. إنما الفن كل، أو تكوين في كل، أو هو بالأحرى تركيب قبلي متعدد الوجوه: فهو تركيب من مضمون وشكل، ومن حدس وتعبير، ومن تعبير وجمال. وإن الفن يكون وحدة كاملة تامة، وما التمييز بين بعض الفنون وبعض وبين أجناس فنية وأجناس أدبية إلا محض تمييز مصطنع ولا يستند إلى واقع حقيقي، بل هو تصنع واختلاق.

(٢٣٠) وهكذا نرى أن كروتشه يوسع من معنى «الاستيطقا» ليعود بالكلمة إلى معناها الأصلي في اللغة اليونانية، وهو المتصل بالحس، بينا معنى الكلمة أصبح يدل على «فلسفة الفن والجمال»، وذلك في اللغات الأوربية، منذ القرن التاسع عشر الميلادي.

(٢٣١) «قبلي» أو «أولى»، أي مستقل عن الحس وسابق عليه.

(٢٣٢) الصورة هنا يقصد بها المنتج الخيالي (Image).

(٢٣٣) يدخل كروتشه هنا في عالم التعبيرات الأدبية أو شبه الأدبية.

(٢٣٤) أي قابلة للدراسة في علم الفيزيقا (الطبيعة).

(٢٣٥) راجع «الثالث»، في هذا الفصل.

خامسا : التركيب المنطقي

في المنطق يتم نوع آخر من التركيب أعلى مرتبة من التركيب الاستيعابي (٢٣٦) وفي عمليات المنطق يتوحد، عند كروتشه، التصور مع الحكم، وهو الحال في الواقع عند معظم المثاليين (٢٣٧)، وبالتالي فإن التصور يظهر على هيئة تركيب من موضوع ومحمول. ولكن حيث إن طرائق التعبير لا تسمح دائما بإدراك هذه الهوية بين التصور والحكم، فإن كروتشه يرى أنه ينبغي رفض المنطق (أو بالأحرى المنطق «الشكلي») الذي ارتبط، منذ أرسطو حتى ظهور المنطق الرمزي، بطريقة التعبير اللغوية. فإذا نحينا جانبا هذا الطابع الصوري، فإن كروتشه يرى أن الأحكام يمكن أن تقسم إلى نوعين :

- أحكام تعريفية، وفيها يكون كل من الموضوع والمحمول تصورات كلية،
- وأحكام الإدراك الحسي (أو ما يسميه كروتشه الأحكام «التاريخية»)، وفيها يكون الموضوع فردا جزئيا يصفه محمول كلي.

وعند كروتشه، فإن هذا الأخير من الأحكام هو وحده الجدير باسم الحكم على الحقيقة. بل إن المرء لو فحص في ثنايا النوع الأول من الأحكام، لتوصل إلى أن عناصر الأحكام التعريفية ليست كلها عناصر كلية محضة، لأنها لابد أن ترتبط بالمتحدد والمتعين الجزئي، حيث أننا لا نتوصل إليها إلا بعد بحث تاريخي أو فحص لمشكلة تاريخية (٢٣٨). ونتيجة هذا كله هو البرهنة على أن الحكم هو في جوهره تركيب قبلي يجمع بين الكلي والجزئي، وبين التصور والحدس.

وهو يرى أننا لن نستطيع تفسير هذا التركيب إلا إذا أدركنا أن كلا من العنصرين (الكلي والجزئي) اللذين يكونان هذا التركيب ما هما إلا مظهرين مختلفين، وإن لم

(٢٣٦) هنا المقابلة بين الحسي (الاستيعابي) والعقلي.
 (٢٣٧) أي أن التصور (Concept) يظهر في شكل حكم أو قضية.
 (٢٣٨) «التاريخي» هنا هو ما يحدث في الزمان.

يكونا متناقضين^(٢٣٩)، لشيء واحد ونفس الشيء، ألا وهو العقل.

وعلى هذا فإن مبحث الاستيطيقا ومبحث المنطق ما هما إلا شكلين مختلفين لنفس الشيء، ألا وهو التطور الجدلي لنفس الحقيقة الواحدة الوحيدة. وحيث أن كل الحقيقة، على ماكان يقول هيجل، عقلية، لذلك فإن كل ماهو واقعي هو في نفس الوقت عقلي، أي أن الواقعي عقلي^(٢٤٠).

ويرى كروتشه أن فلسفة المنطق تصحح العلوم الطبيعية. ويتج عن هذا الإشراف أن هذه العلوم لا تحتوي إلا على «تصورات زائفة»^(٢٤١) وهذه التصورات الزائفة هي من نوعين:

- فهناك، من جانب، التصورات الزائفة التجريبية (مثل «التصور الزائف» عن «القطعة»^(٢٤٢))، وهي ليست إلا تقريبات تجريبية وتعسفية^(٢٤٣).

- وهناك من جهة أخرى التصورات الزائفة التجريدية (مثل التصور الزائف عن «المثلث»)، وهذه التصورات ليس لها من محتوى.

وحيث أن العلوم الطبيعية لا يمكن أن تصل على أي نحو إلى مستوى الكلية الحقيقي، وأنها تعتمد اعتمادا كليا (بها في ذلك الرياضيات) على مواصفات تعسفية، فإن كروتشه يرى أنها ليست إلا علوما زائفة. ومن هذه الوجهة للنظر، فإن كروتشه يدافع عن المذهب الوضعي المتطرف وعن المذهب البراجماتي. ذلك أنه يرى أن العلوم الطبيعية، وإن لم تكن خاضعة في كلها للأهداف العملية التي ترجى نتائجها من وراء البحث فيها، إلا أنها، من حيث هي نشاط، تنتمي إلى الميدان العملي من

(٢٣٩) لأنها متكاملان.

(٢٤٠) مثليا كان الحال عند هيجل.

(٢٤١) أو كاذبة، لأنها لا تصور الواقع الحقيقي.

(٢٤٢) أو أي شيء محدد، والمقصود أنه لا يصل إلى الشيء ذاته بل يقترب منه وحسب.

(٢٤٣) «تعسفي» أو «اصلاحي»، أي هكذا يظن الناس فيما بينهم أنهم يفهمون بأشارات من عندهم، ولكنها في الحقيقة بعيدة عن الواقع، ويقول كروتشه أننا نستعيف عن الأشياء «ببطاقات» مثل فكرة «القطعة»، بينما الموجود في الواقع هو «هذا» القط المحدد أو ذاك.

نشاط العقل ، وليس إلى الميدان النظري .

ولا يقل الدين والميتافيزيقا عجزا عن العلوم الطبيعية من حيث القدرة على إمداد الإنسان بالمعرفة الحقيقية .

ويرى كروتشه أن الميتافيزيقا هي ، من البداية ، مشروع مستحيل ، لأننا ، كما كان يقول كانت ، لا نستطيع تكوين حدوس عقلية (٢٤٤) .

أما الدين ، وهو ، عند كروتشه ، مجرد أسطورة ، فما هو إلا فلسفة كاذبة . وربما كان كروتشه أقل الفلاسفة المتألمين الغربيين عناية بالدين وتفهما له .

أما العلم الوحيد الذي يستحق ذلك الاسم ، ، اسم الفلسفة ، فهو فلسفة العقل (٢٤٥) . ومع ذلك ، فإن كروتشه يعتبر أن العلوم الطبيعية والميتافيزيقا والدين ، كلها لها بعض الأهمية ، وذلك من حيث هي ظواهر فعلية قائمة ، وبالتالي فهي «لحظات» من لحظات العقل ، فينبغي إذن أن ندرسها باعتبارها درجات يصعد عن طريقها العقل إلى المستوى الأعلى ، مستوى الفلسفة .

سادسا : التركيب العملي (٢٤٦)

سبق أن أشرنا إلى أن للعقل عند كروتشه نوعين من النشاط : نشاط نظري ونشاط عملي ، وينقسم نشاطه العملي إلى نشاط اقتصادي ونشاط أخلاقي .

والنشاط الاقتصادي ، وهو يقابل في ميدان العمل الحدس الاستيطقي في ميدان النظر (٢٤٧) ، يدور حول الفرد ، ومجاله هو النافع والمفيد ، ويظهر في صور متعددة ، أهمها السياسة والاقتصاد بالمعنى الشائع لهاتين الكلمتين .

(٢٤٤) لأن كانت يقول : «الحدس . . . يتعلق مباشرة بموضوعه ، وهو جزئي فالحدس إذن جزئي لا كلي ، والميتافيزيقا تزعم إدراك الكلي .

(٢٤٥) أي فلسفة كروتشه نفسه .

(٢٤٦) أي العمل ، ببساطة .

(٢٤٧) أي إنه الأساس للنشاط الأخلاقي ، كما أن الحدس الحسي أساسي للتركيب المنطقي .

أما النشاط الأخلاقي فإنه يتميز عن سابقه الاقتصادي بأنه يدور حول العام والكلي، أي حول العقلي. ويوجه كروتشه انتقادات نافذة عميقة إلى المذاهب اللذية والنفعية وما شابهها^(٢٤٨)، ويرفض هذه المذاهب، وهي التي تنتهي إلى أنه لا يوجد نشاط أخلاقي في نهاية الأمر، وأن الحياة تمر بدون نشاط من هذا النوع، لأن الحياة تتكون من أفعال منعزلة، وليس بين بعضها والبعض من روابط متبادلة، ولأن هذه الأفعال خلو من أي مغزى عميق.

كذلك، فإن كروتشه يرى، وعلى نفس المنوال، رفض الفكرة الذاهبة إلى عدم الاعتراف بالنشاط الاقتصادي، أو تلك الرامية إلى إلحاقه بالنشاط الأخلاقي كتابع لهذا الأخير. فهو يرى أن النشاط الاقتصادي، على عكس ما تدعيه هذه الاتجاهات، مستقل عن الأخلاق، هذا على حين أن الأخلاق لا يمكن تصورهما بدون النشاط الاقتصادي، وذلك تماما كما هو الحال مع العلاقة بين الإستيعاقا والمنطق: فالإستيعاقا لا يتعلق وجودها على المنطق، بينما لا بد من أجل قيام المنطق من أن يعتمد على الحدس الحسي^(٢٤٩).

ويرى كروتشه أنه لا يمكن قيام حكم أخلاقي على الرجل العملي الذي يفعل ويعمل بهدف الحصول على المفيد والنافع^(٢٥٠). ذلك أن مثل هذا الحكم يبدو مستحيلا، إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر غير وجهة نظر الأخلاق، أما من وجهة النظر الأخلاقية فإن الاقتصادي لا يتعارض مع الأخلاقي، إنما هو، أي الاقتصادي، مربوط إليه بالأحرى في إطار تركيب أعلى منه (أي من الاقتصادي). ويرى كروتشه أن الإنسان الأخلاقي، أي ذلك الذي يفعل ويعمل من أجل غاية عامة كلية وروحية، هذا الإنسان لا يتوقف رغم هذا عن السلوك في بعض الأحيان على أساس نفعي، ومن ذلك مثلا أنه يبحث عن المتعة، وهي التي تترابط مع الفعل

(٢٤٨) أي المذاهب الوضعية عامة في الأخلاق.

(٢٤٩) راجع «رابعا» وخامسا» مما سبق في هذا الفصل.

(٢٥٠) لأن مستوى المفيد والنافع درجة أدنى من العمل، لأنه يرتبط بالجزئي، بينما يتعلق مستوى الأخلاق بالغايات العامة الكلية.

والعمل بالطبيعة^(٢٥١). وخلاصة الأمر أن النشاط الأخلاقي والنشاط الاقتصادي ليسا بالتعارضين اللذين يقفان كل في مجابهة الآخر، وإنما هنا يمثلان تمييزاً وتنوعاً في داخل ميدان العقل.

ولا نستطيع الدخول هنا في تفاصيل المذهب الأخلاقي الذي قدمه كروتشه، وهو مذهب ذو خصوبة. ولكن فلنكتفي بملاحظة أن كروتشه يرفض رفضاً قوياً الأخلاق القائمة على العاطفة، ويعتبر أن النشاط الأخلاقي ينتمي إلى ميدان الإرادة، وأنه يرفض التمييز بين النية والعمل، وبين الوسيلة والغاية، ويتعدى عن كل أخلاق مادية، وعلى الأخص ما يسميه بأخلاق «النفعية الدينية» وأخلاق الغيرية^(٢٥٢)، وأنه يدرس مشكلة الحرية دراسة متعمقة، لكي ينتهي إلى الاتفاق مع مذهب هيجل في أن الإرادة هي في نفس الوقت مجبرة وحرّة: فالإرادة محتومة ومجبرة، لأنها لن تستطيع الفعل والتأثير مطلقاً إلا في ظل ظروف محددة محتمة، ولكنها أيضاً حرة، لأن ما تخلقه، وهو فعلها وعملها، ولأنه فعل وعمل، هذا الذي تخلقه يتعدى حين يوجد كل ما سبقه من معطيات^(٢٥٣).

أما فيما يخص العلاقة بين النشاطين العملي والنظري للعقل، فإن أول ما نلاحظ هو أن كلا منهما يسبق الآخر دوراً، ثم يتبعه في دور آخر. ذلك أن السلوك العملي يتطلب كشرط لقيامه وجود معرفة سابقة عليه، ولكن المعرفة ذاتها هي، من جهة أخرى، غير ممكنة بغير العمل. وهكذا نجد أنفسنا بازاء الخط الدائري لمسار العقل: فالحدس يتحول إلى حكم، والحكم يتسبب في إحداث النشاط العملي، هذا النشاط العملي الذي يضعنا من جديد أمام موضوع جديد، مما يوجب قيام حدس جديد، وهكذا دواليك.

ونلاحظ كذلك أنه رغم هذا الإتصال والتواصل الجوهرى بين الدرجات التي يجوب بينها العقل على النحو الذي أشرنا إليه، إلا أنه من أبعد الأمور عن الصحة،

(٢٥١) أي أن من طبيعة العمل أن يقترب بمتعة، وأن تكون المتعة نتيجة العمل.

(٢٥٢) الغيرية تفضيل الغير على الذات.

(٢٥٣) فهو إذن وجود جديد، ويدل هكذا على الحرية.

عند كروتشه، أن نعلن أن هذه الدرجات يختلط ببعضها البعض وتتداخل بغير تمييز. وهكذا فإنه أبعد ما يكون عن الصواب، في رأيه أن نحكم على الفنان، من حيث هو فنان، من وجهة نظر أخلاقية. إن الشاعر، في فعل الخلق، هو أخلاقي دائماً، لأنه يقوم بأداء وظيفة مقدسة.

هذا الموقف الأخير يدل بوضوح على أنه لم يعد هناك من مكان للدين لا في نظام الفلسفة العملية عند كروتشه ولا في نظامه عن التركيب النظري.

ورغم هذا، ومع إنكار كروتشه أن يكون الدين وجهاً متميزاً من أوجه العقل، ومع إنكاره لما سماه «أخلاق اليسوعيين»^(٢٥٤)، مستعينا في هذا بكتاب باسكال «الرفيات»^(٢٥٥)، نقول، رغم هذا كله فإن كروتشه يأخذ مكان المدافع عن النزعة الأخلاقية الدينية، وهو يعارض بها ما يسميه «البيغائية» والطابع السطحي للأخلاقية المستقلة عن الدين على أية صورة كانت. وهو يقول أن المذهب الأخلاقي الكاثوليكي^(٢٥٦) غني عظيم الثراء، حتى أنه يحتوي على كل الأخلاق الحقة للعقل أو يكاد.

سابعا : التاريخ والفلسفة

ينبغي، فيما يقول كروتشه، أن نميز بين التاريخ ورواية الأخبار، التي هي تاريخ ميت، ومحض سلوك عملي^(٢٥٧). إن التاريخ الحق هو تاريخ العصر الحاضر، والذي ينطلق من التكوين الروحي للعصر موضوع الدراسة، ويتمشى خطوة بخطوة مع خلق العقل ومع تطوره.

إن الحكم التاريخي، من حيث هو كذلك، حكم جزئي. ولكن على الرغم من

(٢٥٤) أو «الجزويت»، وهم تجمع ديني كاثوليكي اهتم بالتربية، والتعبير المذكور من خلق خصوصهم، ويعنون به شيئاً من الحلقة الزائدة ونوعاً من النفاق.
(٢٥٥) باسكال، رجل الدين والمفكر والرياضي الفرنسي المشهور (١٦٢٣ - ١٦٦٢م). كان خصماً لليسوعيين.

(٢٥٦) أي المقرر لدى كنيسة روما.

(٢٥٧) التاريخ الحق عنده مسألة نظرية.

أنه يتناول الجزئي والفردى، إلا أنه يحتوي كذلك على محمولات كلية، كما أن موضوعه الحق، أي موضوع الحكم التاريخي، إنما هو الكلي والعام أيضا. ومثال ذلك عند كروتشه أن المهم حين يقوم تاريخ الأدب بدراسة دانتى^(٢٥٨) ليس هو شخص دانتى وإنما الشعر^(٢٥٩). وهكذا فإن التاريخ يصبح والفلسفة شيئا واحدا، وتصبح الفلسفة والتاريخ من جانبها شيئا واحدا أيضا، حيث أن الفلسفة تظهر باعتبارها عملا متعينا وتاريخيا^(٢٦٠)، فلا يمكن إذن أن تعزل عن مجرى الصيرورة.

وهكذا يؤكد كروتشه على التوحيد التام بين الفلسفة والتاريخ، معتبرا أن التمييز بينهما، والذي يؤدي إلى أن الفلسفة هي التي تقوم بدراسة المنهج التاريخي، هذا التمييز ما هو إلا تمييز مصطنع من أجل أغراض التعليم وحسب. فالواقع أن كروتشه يرى أن كل فيلسوف هو في نفس الوقت مؤرخ، وأن كل مؤرخ هو في نفس الوقت فيلسوف، لأن هناك تاريخا في فلسفة أي فيلسوف، هو حياة هذا الفيلسوف كلها.

أما الإنسان الفرد، وكذلك كل أنواع العلوم والتخصصات، من فنون إلى فلسفة، والعلم بصفة عامة، كل هذه ما هي إلا «لحظات» عابرة لحقيقة واحدة وحيدة تجمع كل العناصر المتنوعة وتضمها في وحدة واحدة، هذه الحقيقة هي: العقل.

ويتضح من الفحص السابق الذي قدمناه حول آراء كروتشه في مختلف الميادين أنه ليس هناك من حقيقة عنده غير العقل. إن العالم هو العقل، وفيه تتحد الذات مع الموضوع، الفردى مع الكلي، العمل مع النظري. إن العقل عند كروتشه هو التركيب القبلي المكون من كل التركيبات. إنه التطور الخالص، اللانهائى، الخالد، الذي يصل إلى درجة ومنها إلى درجة أعلى يصعد إليها، الواحدة بعد الأخرى. هذه

(٢٥٨) الأديب الإيطالى الأشهر (١٢٦٥ - ١٣٢١م)، وفريدته «الكوميديا الإلهية».

(٢٥٩) وهو ينتمى إلى ميدان العام والكلي، بينما دانتى فرد جزئى.

(٢٦٠) أي يتم في الزمان.

اللانهاية سر بالنسبة إلينا لا نستطيع فض أختامه ، وهذا السر ماهو إلا درجة ، لم
نصل إليها بعد ، من درجات الكل ، إنه سر الوجود الخالص والتحقق الكامل ، سر
المطلق الحق . إن كل شيء يكتمل في هذا المطلق وينتهي إليه ، وكل موجود ماهو إلا
وجه من أوجهه ، وهو يكون مظهراً حقيقياً لهذه اللانهاية ، بقدر ماهو «لحظة» من
لحظات تطور الخالد الأبدي .



الفصل التاسع

ليون برنشفيك

أولاً: المثاليون الفرنسيون الآخرون وخصائص هذا الفيلسوف

كان شارل رنوفيه (١٨١٥ - ١٩٠٣ م). أهم ممثل للتيار المثالي في فرنسا في القرن التاسع عشر الميلادي، وكان تابعاً للفيلسوف الألماني كانت، ولكنه كان على أصالة وتميز. وعرفت المثالية الفرنسية إلى جانبه عدداً آخر من الفلاسفة المرموقين، ولكن إنتاجهم، بصفة عامة، كان محدوداً. ولنذكر منهم أولاً أكتاف هاملان (١٨٥٦ - ١٩٠٧ م). الذي قدم عدداً من الدراسات العميقة عن عدد من كبار الفلاسفة، وألف كتاباً واحداً عن فلسفته هو: «رسالة في العناصر الرئيسية للتصور»، الذي ظهر عام ١٩٠٧ م. وينتمي إلى التيار المثالي أيضاً جول لانيو (١٨٥١ - ١٨٩٤ م). الذي تمتع بتأثير شخصي على من اتصلوا به، بأكثر من أن يعود تأثيره إلى كتاباته، التي لم تظهر في شكل ميسر للجمهور إلا عام ١٩٢٤ - ١٩٢٥ م. ولنذكر أيضاً دومنيك بارودي (ولد ١٨٧٠ م). وامييل شارتييه (١٨٦٨ - ١٩٥١ م). الذي يعرف باسمه المستعار «ألان».

ولكن أهم المثاليين الفرنسيين، والفيلسوف الذي كان له أكبر تأثير على الفكر الفرنسي، بعد برجسون، هو ليون برنشفيك (١٨٦٩ - ١٩٤٤ م). وأول كتبه، وأهمها، هو كتابه «جهة الحكم» (٢٦١) الذي ظهر عام ١٨٩٧. وتبعه كتاب

(٢٦١) (La modalité du jugement) والمقصود «بالجهة» في المنطق طبيعة العلاقة بين المحمول والموضوع. وقد قال للمدرسيون بقسمة ثلاثية: فنسبة الموضوع إلى المحمول إما ضرورية أو ممكنة أو ممتنعة. وستظهر المشكلة كذلك عند كانت.

«مدخل إلى حياة العقل»، ظهر عام ١٩٠٠م. ثم الكتاب التاريخي العظيم «مراحل تطور الفلسفة الرياضية»، ظهر عام ١٩١٢، ثم الكتاب الآخر الذي لا يقل أهمية، وهو «تقدم الوعي في الفلسفة الغربية»، ظهر عام ١٩٢٧م. وقد كتب برنشفيك العديد من الكتابات حتى قيام الحرب العالمية الثانية، وقد بلغ تأثيره أوجه ما بين عامي ١٩٢٠ و ١٩٣٩م (٢٦٢).

وبرنشفيك مثالي بالمعنى المزدوج للكلمة. ذلك أنه من جهة أولى، يريد السير على الطريق الذي اختطه كانت وهيجل واستكمالهما، كما أنه من جهة ثانية، يعتبر نفسه من خلف أفلوطين وديكارت واسينوزا، بل وكذلك باسكال (٢٦٣)، الذي يأخذ بعض خواطره، ويضعها في مذهبه مفسراً لها على ضوء المثالية المعرفية.

وفي نفس الوقت فإن برنشفيك قد تأثر بالمذهب الوضعي تأثراً قوياً. وهو يعلن موثقاً من العلوم الطبيعية هو القول في شأنها بالاتجاه الرياضي (٢٦٤)، والقول بأن كل العلم أمر اصطلاح (٢٦٥)، وفي كلا الموقفين يأخذ بالشكل المتطرف فيهما، ويرى أن علم الرياضيات هو أعلى درجة وصل إليها الفكر الإنساني.

ومن الواضح أن لديه فكرة «التركيب» العام (٢٦٦) التي وجدناها عند كروتشه، كما أنه يشبه هذا الأخير في الاهتمام اهتماماً كبيراً بالتاريخ، وإن لم تكن معارفه في هذا الميدان في إتساع معارف المثالي الإيطالي. وعلى العكس، فإن أسلوب برنشفيك أكثر دقة وإحكاماً بكثير من أسلوب كروتشه، كما أن مناقشاته مع الخصوم تتسم بالتهذب الشديد، على غير طريقة كروتشه. أخيراً فإنه يختلف مع الفيلسوف الإيطالي في أن له آراء نبيلة في ميدان الدين والأخلاق، جلبت له احترام الجميع وتقديرهم.

(٢٦٢) كان برنشفيك من أصل يهودي، ولكن تساعده جلب له احترام الجميع.
(٢٦٣) «بل» لأن باسكال رجل دين، وقد أشرف برنشفيك على إعداد طبعة مشهورة من كتاب باسكال «خواطر».

(٢٦٤) أي أن هيكل العلم الطبيعي هيكل رياضي.
(٢٦٥) أي هو بالإتفاق، فهو نوع من اللغة، ويمكن تصور اتفاقات أخرى. فليس العلم مطلقاً.
(٢٦٦) «العام»، أي التركيب الذي يدخل فيه كل شيء، أي كل المعارف.

ثانياً - المثالية :

في بداية كتابه الأهم، «جهة الحكم»، يضع برنشفيك كمسلمة مقبولة القضية الأساسية للمذهب المثالي فيما يخص ميدان نظرية المعرفة، حيث يقول: «إن المعرفة تكون عالماً هو لنا العالم. وخارج هذا العالم لا يوجد شيء. إن الشيء الذي يكون وراء قدرة المعرفة إنما يكون بحكم تعريفه غير ممكن الوصول إليه وغير ممكن التحديد، أي أنه يصبح بالنسبة إلينا مساوياً للعدم. وعلى هذا، فلا يمكن للفلسفة أن تكون شيئاً آخر إلا نقداً للفكر» (٢٦٧)، ويؤكد هذا ويعضده أن الفكر وحده هو المكشوف تماماً للفكر، إن الموضوع الرئيسي للفكر ليس التصور، بل هو نشاط العقل ذاته، ويمكن من هنا تعريف الفلسفة بأنها نشاط عقلي يعي نفسه.

وتتزوج هذه المثالية عند برنشفيك بالقول بالتزعة التصورية (٢٦٨)، كما هو معتاد عند المثاليين، وتأخذ هذه التصورية عنده شكل القول بأن الحكم يسبق كل أشكال أنشطة العقل الأخرى.

ويرى برنشفيك أن التصور، مهما بدا بسيطاً، هو بالفعل تركيب من مفهوم وما صدق (٢٦٩)، فهو، أي التصور، يفترض إذن فعلاً يجمع بين هذين الجانبين. وهكذا يمكن أن نقول إن فعل الإدراك وفعل الحكم هما واحد ونفس الشيء. إن التفكير العقلي ينحصر في النهاية في الحكم، والحكم يمثل فعل العقل الأساسي الوحيد الذي يقوم عليه كل بناء العقل من بعد ذلك.

وفي هذا الإطار، ينتقد برنشفيك مذهب الواقعية العقلية (٢٧٠) عند كل من أفلاطون وديكارت، وهما اللذان حاولا إقامة النشاط التركيبي للعقل على أساس من

(٢٦٧) وهذا هو منطلق فلسفة كانت، وبه تتميز عن الفلسفات السابقة عليها.

(٢٦٨) أي القول بأن الكليات توجد في الذهن، وليست مجرد أسماء.

(٢٦٩) لكل حد مفهوم وما صدق. أي مضمون وما ينطبق عليه من أشخاص، مثلاً: حد «الإفريقيين» أقل من حيث المفهوم وأوسع في الماصدق من «المصريين»، فهو أزيد في المضمون وأقل في الماصدق.

(٢٧٠) أي القول بوجود الحقائق العقلية في ذاتها في عالم قائم بذاته.

الحقيقة التي تتعدى التجربة الإنسانية، بل هو ينتقد كذلك كانت نفسه، الذي لم يكن يقصد قطع الصلة بين هذا النشاط التركيبي ومقولة العلاقة، من حيث أن الأول خاضع خضوع التبعية للثانية، وبالتالي فهو خاضع للتصور^(٢٧١). إن الفلسفة الحققة، فيما يرى برنشفيك، هي التي تتحرر من القول بوجود أي شيء سابق على الحكم^(٢٧٢).

أما الحكم نفسه، فإنه ينحصر في إثبات الوجود إما باعتباره ضرورياً أو باعتباره ممكناً. والعنصر الأساسي في الحكم هو الفعل^(٢٧٣)، والفعل من زاوية النظر إلى مضمون الحكم هو الذي يسمى فعل الكينونة^(٢٧٤). وهكذا تصبح أوضاع الفعل الموضوع الجوهرى للبحث الفلسفي.

ثالثاً - جهة الحكم :

لفحص جهات الحكم فحصاً دقيقاً، يرى برنشفيك أن هناك شكلين لجهات الحكم: شكل التداخل (Interiorité) وشكل التخرج (Exteriorité). أما شكل التداخل فإنه يقوم في صورة التواجد الباطني للأفكار بعضها مع بعض، وهو يميز خصوصاً الحكم الرياضي، حيث لا يكون للموضوع والمحمول معنى إذا انفصل أي منهما عن الآخر. إن شكل التداخل في الحكم هو وخدة العقل الذي يفرض على ذاته قانونه هو. إن شكل التداخل هو الذي يجعل الحكم معقولاً وقابلًا للتعقل والفهم، فالحكم مرتبط بهذا الشكل ارتباطاً جوهرياً. والميدان الطبيعي لشكل التداخل هو ميدان الأحكام النموذجية^(٢٧٥)، وهو يشكل الأساس لجهة الضرورة^(٢٧٦).

(٢٧١) ما يريده برنشفيك هو جعل التصور خاضعاً للحكم، وليس العكس.

(٢٧٢) وخصاصة التصور.

(٢٧٣) في مقابل الاسم والحرف.

(٢٧٤) (etre to be). والمعروف أن كل جملة في اللغات الأوربية تستلزم فعلاً، وفوق كل الأفعال

هناك فعل «يكون». ونظام اللغة العربية مختلف.

(٢٧٥) أو «المثالية».

(٢٧٦) راجع هامش (٢٦١).

ولكن شكل التداخل لا يكفي وحده لتفسير الأحكام، فنجد إلى جانبه شكل التخرج، حيث أن الحكم ينبغي أن يحوز في داخله على نوع من التنوع والتعدد. إن شكل التخرج هو النتيجة الضرورية للعنصر اللاعقلي الذي يصطدم به العقل. ولكن هذا «اللاعقلي» لا هو الوجود المستقل عن العقل، ولا هو إسقاط من العقل خارج نفسه، وإنما هو مجرد الحدود التي يحد العقل نفسه بها (٢٧٧). وحين يجابه العقل هذا الحد، الذي هو نفى لنشاط العقل، فإنه يشعر بما يشبه الصدمة، التي يشعر الإنسان عادة أنها تأتي من موجود خارج على العقل.

إن الميدان الطبيعي لشكل التخرج هو أحكام الواقع (٢٧٨)، فهناك إذن ثنائية وازدواجية في العقل: هناك شكل التداخل، من جهة، وبه تتحد عقلانية الحكم الرياضي وضرورته (٢٧٩)، وهناك من جهة أخرى، شكل التخرج، وميدانه هو لا عقلانية ما لا يمكن الوصول إلى حقيقته، وواقع الأحكام المتصلة بالوقائع، وفيما بين هذين الشكليين يوجد شكل ثالث مختلط بينهما، وميدانه في رأي برنشفيك هو ميدان الممكن (٢٨٠).

والعقل عند برنشفيك وحدة (٢٨١)، ولذلك فإن الفكر الإنساني لا يكتمل في رأي برنشفيك إلا في الحكم التحليلي الرياضي (٢٨٢)، حيث يظهر فيه شكل التداخل في أنقى صورته.

والحكم التحليلي الرياضي حكم قبلي. ويتحدد العلم الرياضي بشكله وبموضوعه، ولكن الشكل الرياضي مستقل تمام الاستقلال عن موضوعه. ولا يوجد، في رأي برنشفيك، حدس رياضي، أي حدس عقلي.

(٢٧٧) إذن ما هو خارج العقل هو «اللاعقلي».

(٢٧٨) في مقابل الأحكام النموذجية.

(٢٧٩) الحكم الرياضي ضروري، لأنه لا بد أن يكون على ما هو عليه، وسبب ضرورته هو أنه عقلي خالص ولا يدخل فيه أي عنصر تجريبي.

(٢٨٠) بعبارة مبسطة: هناك الحكم الضروري والحكم المتمتع والحكم الممكن.

(٢٨١) المقصود أنه يميل إلى الوحدة، أن يكون واحدا.

(٢٨٢) أي الذي يكون المحمول فيه جزءا من الموضوع.

أما أنواع الحكم الأخرى، الحكم الهندسي، الحكم الطبيعي في علم الفيزياء (علم الطبيعة)، وحكم الاحتمال، وهي كلها أنواع من الحكم تزداد أكثر وأكثر من حيث درجة لا عقليتها^(٢٨٣)، هذه الأنواع من الحكم تختلف مع ذلك عن عالم الإدراك الحسي وتكون عالماً مستقلاً بها، ألا وهو «عالم العلم» وهو عالم لا يمكن تفسيره في إطار عالم الإدراك الحسي^(٢٨٤).

أي هذين العالمين هو الحقيقي؟ هذا، عند برنشفيك، سؤال لا سبيل إلى الإجابة عليه في نطاق النظرية الخالصة وحدها، ولذلك فإنه لا يبقى إلا القول بالثنائية^(٢٨٥). وكذلك الحال أيضاً بخصوص السلوك العملي الحقيقي، فهناك عالمان حيث تتصادم القوانين الأخلاقية الداخلية (الجوانية) للعقل مع النشاط الخارجي للإنسان وشرود الأفراد عن ذواتهم^(٢٨٦). وحيث أن هناك عالمين، إذن فهناك نوعان من الإنسانية. ولن يحل هذه الثنائية إلا تاريخ العقل وتطوره، لأن العقل ينحو نحو الوحدة ونحو التداخل.

رابعاً - درجات حياة العقل :

كتب برنشفيك عدداً من الكتب حول تاريخ العقل الإنساني، وهي تكشف عن واسع معرفته، وفيها يقدم صورة عامة في خطوطها الرئيسية عن تطور العقل. ويقول برنشفيك إنه يمكن أن نميز في الأساس بين مرحلتين في ذلك التطور: مرحلة الطفولة ومرحلة العمر الناضج.

أما الأولى، فهي عصر الاهتمام بالخارجيات^(٢٨٧)، عصر العلم بالسمعيات، عصر إنسان العقيدة السمعية، أما الثانية فهي عصر الإنسان الذي توصل إلى علم

(٢٨٣) راجع هامش (٢٦١).

(٢٨٤) فعالم العلم إذن عالم قائم بذاته وهو ليس صورة من عالم الإدراك الحسي.

(٢٨٥) أي بوجود عالمين منفصلين، عالم العلم وعالم الحياة اليومية.

(٢٨٦) هذا المعنى سترجمه البعض إلى فكرة «الاغتراب».

(٢٨٧) المقصود الأشياء الخارجة عن الإنسان بأنواعها. أما الرياضيات فكانت تنبع من ذات الإنسان.

الرياضيات، عصر العلم العقلاني.

والذي اكتشف العلم العقلاني هم الفيشاغوريون، الذين خلقوا علم الرياضيات (٢٨٨)، وكذلك سقراط (٢٨٩). ولكن الذي يدعو إلى الأسف أن أرسطو أرجع حياة العقل إلى مرحلة الطفولة، وتراجعت أوروبا من جراء ذلك إلى طريق العلم السمعي لمدة عشرين قرناً من الزمان (٢٩٠).

والذي أعاد اكتشاف الطريق الرياضي في العلم هو ديكارت، وبذلك أعاد إلى الإنسانية (٢٩١) حق الاستمتاع بحقها في الحقيقة (٢٩٢). وإذا كان ديكارت هو الذي فتح الباب الجديد، إلا أن السير على الطريق المكتشف تم وثيلاً وقيداً، حيث لم يستطع المفكرون أن يحرروا أنفسهم على الفور من عادات الفكر القديمة المستقرة، أي من الاختيارات «الواقعية» (٢٩٣). ومنها الاعتقاد في اعتداد العقل على عالم خارجي مستقل عنه. ثم جاء عصر الرومانتيكية (٢٩٤)، وهدد بإرجاع الإنسانية إلى عهد القرون الوسطى (٢٩٥).

ولكن هاهو العلم أخيراً يعين العقل على الانتصار، حيث قام آينشتين بالقضاء نهائياً على مفهوم الأفكار الحدسية (٢٩٦). ويرى برنشفيك أن هناك أسباباً للأمل في

(٢٨٨) الفيشاغوريون جماعة فلسفية يونانية تنتمي إلى القرن الخامس ق.م. وعاشت الجماعة بعد ذلك لمئات السنين، ويعتبر علم الطبيعة عند جاليليو عودة إليهم.

(٢٨٩) الذي قال بأن موضوع العلم ليس الطبيعة بل التصور أو الفكرة أو الماهية.

(٢٩٠) يتهم برنشفيك أرسطو بأن معرفته معرفة لفظية محضة، وقد أخذت الكنيسة الكاثوليكية بسلطة أرسطو، فكانت معرفتها سماعية، أي بطريق النقل عن مصدر أول لا يرقى الشك إليه، من ناحيتين: ناحية الوحي وناحية أرسطو.

(٢٩١) أي إلى الغرب في الواقع، ولكن الحضارة الغربية تظن أنها هي الإنسانية الحققة.

(٢٩٢) أي في الخروج من سجن الألفاظ والتوجه إلى الماهيات.

(٢٩٣) أي المذهب الواقعي الذي يعتبر أن للماهيات وجوداً قائماً بذاتها في عالم خاص.

(٢٩٤) وهو في الغرب نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر الميلادي.

(٢٩٥) الحركة الرومانتيكية، وفي ألمانيا خاصة، ذات طابع ديني بعض الشيء، وكانت تمجد عالم العصور الوسطى، راجع فيما سبق الفصل الأول، أولاً.

(٢٩٦) أي رفض وجود صور عقلية ثابتة للزمان والمكان في الزمن. لأن الزمان والمكان في النظرية النسبية لاينشتين نسيان.

أن العقل يسير نحو مستقبل رائع بسبب ضمور أهمية عنصر الاعتقاد. ويرى برنشفيك أنه لا يوجد شيء خارج حرية العقل، أي خارج الوعي الخالص (٢٩٧).

خامساً - دين العقل :

قام برنشفيك بدراسة باسكال دراسة عميقة، ولذلك فإنه يختلف عن بندتو كروتشه في اهتمامه القوي بالمسائل الدينية، ويمكن إرجاع جماع فكره إلى أنه فلسفة للدين.

ويرى برنشفيك أنه لا يمكن الدفاع عن الدين ضد الفكر غير الديني باستخدام مفاهيم ذلك الفكر وتصورات، إنما ينبغي على الدين أن يقيم بناءه ذاته بنفسه. ولكن القائم للأسف ليس ديناً واحداً، بل أديان متعددة (٢٩٨)، وهي تتحارب على ميدان العقائد الدينية. ولكن الفلسفة، من جهتها، لا تستطيع أن تقبل بوجود حقيقتين: حقيقة دينية وأخرى علمية، فينبغي على الحقيقة الدينية أن تتحول لتصبح مجرد الحقيقة.

وهذه الحقيقة قد اكتشفت منذ قديم: إنها ديانة «الكلمة» (٢٩٩)، ديانة النور الداخلي. وهي تقوم في الايقان بأن الإله حاضر في فكرنا وفي جنا (٣٠٠)، ولكن هذا الإله ليس إلهاً متعالياً (٣٠١)، الإله الخالق للعالم. إنه ليس شيئاً موضوعياً، ولا هو تصور عقلي، ولا هو حتى موضوع الحب، بحيث يمكن معارضته كموضوع بموضوع أو شيء آخر. إنما هو الذي به نحيا ونعيش جميعاً حياة العقل. بعبارة أخرى، فيما يرى برنشفيك، فإن الإله هو الكلمة، بل فلنقل، إنه فعل الكينونة في الحكم (٣٠٢).

(٢٩٧) هنا يظهر أحد معالم المثالية.

(٢٩٨) كان برنشفيك يهودياً.

(٢٩٩) في مفتاح انجيل يوحنا: «في البدء كانت الكلمة»، أي الـ (Logos).

(٣٠٠) الإله محبة في المسيحية، وهو متخذ البشرية من السقوط.

(٣٠١) أي الخارج عن العالم، وهو إله اليهودية والمسيحية والإسلام.

(٣٠٢) أي فعل (to be أو être).

ويرى برنشفيك أن هذه الفكرة عن الإله لا تحزننا وحسب من المذاهب الأسطورية عن الاله ، ولكنها تحزننا أيضاً على المستوى الأخلاقي : ذلك أننا لا نتنظر من الإله إلا الفهم الكامل الخالص الجدير بالألوهية .

ومن رأى الفيلسوف الفرنسي أن على الإنسان أن يفعل كما فعل جاليليو حين تحرر من القول بمركزية الأرض في النظام الفلكي ، وكذلك علينا أن نفعل في النظام الأخلاقي . فحين نتخلى عن الاهتمام بالأرضيات ، فإن طابع العقل الإنساني ونزاهته وعدم اهتمامه إلا بالحقيقة وحدها وتواضعه ، كل ذلك سوف يجتلي أعظم جلاء ، بحيث تقودنا هذه التنقية إلى «العهد الثالث» (٣٠٣) . وفي نفس الوقت ، فإن الوعي سوف يتحرر تماماً من أسر ماضيه ، ولكنه سوف يحتفظ بالوفاء له وليس بالعقوق والنكران . وكما أن «العهد الجديد» هو تكملة «للعهد القديم» ، فكذلك دين العقل ، وهو الذي يتمثل في البحث العلمي ، هو تكملة واكتمال «للعهد الجديد» .

ونرى من كل ذلك أن هذا المذهب هو تعبير عن فلسفة تؤمن إيماناً قوياً بالمباطنة وبالواحدية (٣٠٤) . يقول برنشفيك إنه لا يوجد شيء خارج حرية العقل ولا خارج حركته المنطلقة الخلاقة ، التي تتوسع وتزدهر في كل يوم بأشكال أعلى وأعلى من بعضها البعض ، لكي تصل في النهاية إلى الوحدة التامة للوعي .



(٣٠٣) بعد عهد النقليات والسمعيات ثم عهد العقليات .
(٣٠٤) أي مباطنة الاله للعالم ، وأن الوجود واحد في جوهره .

الفصل العاشر

الفلسفة الكانتية الجديدة

أولا : مدارس الفلسفة الكانتية الجديدة (٣٠٥)

ظهر الاتجاه المثالي في ألمانيا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي (٣٠٦)، وخاصة في هيئة الفلسفة الكانتية الجديدة .

ويمكن تعداد سبع مدارس كبرى فسرت مذهب الأستاذ (٣٠٧) على أنحاء مختلفة :

١ - المدرسة الفيزيولوجية (هرمان هلمهولتز، ١٨٢١ - ١٨٩٤ م . ، فردريش ألبرت لانجه، ١٨٢٨ - ١٨٧٥ م)، وهي التي فسرت «الصور القبلية» عند كانت على أنها اتجاهات فيزيولوجية (٣٠٨).

٢ - المدرسة الميتافيزيقية (أوتوليبان، ١٨٤٠ - ١٩١٢ م، يوهانس فولكلت، ١٨٤٨ - ١٩٣٠)، وهي التي قالت بإمكان قيام ميتافيزيقا نقدية (٣٠٩).

٣ - المدرسة الواقعية (ألويس ريل، ١٨٤٤ - ١٩٢٤ م . ، ريتشارد هونجز فالد، ولد عام ١٨٧٥ م)، وهي التي سارت في اتجاه القول بوجود الموجود

(٣٠٥) أي المدارس التي تعيد تفسير فلسفة كانت وتعتمد على أسسها .

(٣٠٦) وكان المذهب الوضعي هو المسيطر

(٣٠٧) وهو كانت .

(٣٠٨) أي جزء من التكوين العضوي للإنسان، والصور القبلية يقصد بها الزمان والمكان .

(٣٠٩) كان «كانت» قد رفض تماما إمكان قيام أي ميتافيزيقا .

في ذاته (٣١٠).

٤ - المدرسة النسبية عند جيورج سيمل (١٨٥٨ - ١٩١٨ م.) الذي قال بأن العنصر القبلي الذي تحدث عنه كانت هو ذو طبيعة نفسية وأنه نسبي .

٥ - المدرسة النفسية (هانز كرنيليوس ، ١٨٦٣ - ١٩٤٧ م.) ، التي تقاربت بوضوح أكثر مع المدرسة الوضعية .

هذه المدارس الخمس لم يعد لها من أهمية ، وينبغي القول إنها جميعا ليست من أتباع كانت على المعنى الصحيح . وعلى العكس ، فإن المدرستين الأخيرتين من المدارس السبع أهم بكثير من الخمس الأوليات ، وظلت نشطة وافرة النشاط في فترة ما بين الحربين (٣١١) ، وهما تبقيان مخلصتين لروح الفلسفة الكانتية .

٦ - والأولى منهما هي المدرسة المنطقية (مدرسة ماربورج (٣١٢) .

٧ - والثانية هي المدرسة القيمية (ويقال لها مدرسة جنوب غربي ألمانيا ، أو مدرسة بادن) (٣١٣) .

وهناك أخيرا ، مفكر مفرد ، هو برونوباخ ، توصل إلى نوع من التركيب التجميعي لهذين التيارين الأخيرين ، وهو يتعداهما في نفس الوقت الذي يطورهما فيه .

وهكذا فإن الحركة الكانتية الجديدة هي حركة ألمانية خالصة . وإذا كانت قد وصلت في فترة ما بعد الحرب الكبرى الأولى إلى عصرها الخصب ، إلا أنها أخذت في التراجع ابتداء من وقت الحرب العالمية الثانية ، وجاءت الاتجاهات الفينومينولوجية والوجودية والميتافيزيقية لكي تحتل مكانها . وقد ضربها ، أي الحركة الكانتية الجديدة ، الحكم النازي في ألمانيا ضربة قاصمة ، لأن معظم ممثليها كانوا من أصل يهودي ، وقد

(٣١٠) وكان كانت قد رفض هذا أيضا .

(٣١١) أي ما بين ١٩١٩ و ١٩٣٩ م .

(٣١٢) نسبة إلى جامعة باسم تلك المدينة في جنوب ألمانيا .

(٣١٣) وهي جامعة أخرى باسم مدينة ألمانية في الجنوب أيضا .

نالهم من الاضطهاد والتعذيب الشيء الكثير.

وسوف ندرس في هذا الفصل النقاط الرئيسية في مذاهب مدرسة ماريبورج ومدرسة بادن وعند برونوباوخ. وهناك في الحق الكثيرون جدا ممن يتسبون إلى كانت، ولكن تأثيرهم ضئيل ولا يجعل لهم الحق في فقرة من هذا الفصل. ومن جهة أخرى، وكما هو الحال مع الماركسية ومع الوضعية المنطقية، فإننا نجد أنفسنا أمام مدرسة بالمعنى الحقيقي^(٣١٤)، وهي تحوز، عبر سائر تفرعاتها، مجموعة واسعة مشتركة من المبادئ والمناهج.

ثانيا : المفكرون

مؤسس مدرسة ماريبورج هو هرمان كوهن (١٨٤٢ - ١٩١٨م)، الذي اشتهر بكتبه عن أفلاطون، وتاريخ حساب التفاضل ومنهجه، وكانت. وهي كلها كتب ذات مدخل صعب. أما تلميذه، باول ناترب (١٨٥٤ - ١٩٢٤م)، والذي اشتهر بكتابه عن أفلاطون («نظرية أفلاطون في المثل»، ١٩٠٣م)، فإنه أجاد عرض أفكاره في صورة واضحة مبسرة للقارئ. ولعل كتابه «الفلسفة: مشكلاتها ومشكلاتها» (١٩١١م)، مع كتاب ريكتر، «موضوع المعرفة» (١٨٩٢م)، أفضل مدخل إلى الفلسفة الكانتية الجديدة.

ومن الأعضاء المهمين في مدرسة ماريبورج نذكر أرنست كاسير (١٨٧٤ - ١٩٤٥م)^(٣١٥) وأرتور ليرت (١٨٧٨ - ١٩٤٧م)، وكلاهما معروفان بنشاطهما على المستوى العالمي. أما كارل فورلاندر (١٨٦٠ - ١٩٢٨م) فإنه قام بإجراء تركيب بين أخلاق كانت والأخلاق الاشتراكية، أخيرا فإن رودلف أشتاملر (١٨٥٦ - ١٩٣٨م) هو أهم متخصص في فلسفة القانون بين أعضاء مدرسة ماريبورج.

وقد تأسست مدرسة «بادن» على يد ويليام فيندلبن (١٨٤٨ - ١٩١٥) وهو أحد مؤرخي الفلسفة الأكثر شهرة وتلميذ قديم للوطرة. ويتمتع فيندلبن بموهبة بارعة في

(٣١٤) أي اتفاق حول الرئيسية مع التنوع في الفروع والتفاصيل.
(٣١٥) أنظر له، مترجما إلى العربية، «الدولة والأسطورة» وكتباً أخرى.

العرض؛ والواقع أن كتابه «مقدمات» Préludes، ١٨٨٤، نادرا ما واجه كتابا يفوقه من حيث الوضوح وجمال اللغة والأسلوب وكان خليفة فيندلبند على رأس هذه المدرسة هو هنريش ريكرت (١٨٦٣ - ١٩٣٦) الذي تميز، كأستاذه، بوضوح الفكر ودقته. أما إميل لاسك (١٨٧٥ - ١٩١٥) فهو الكانتي الجديد الذي يتقارب مذهبه أكثر مع الموقف الفينومينولوجي. وقد مات لاسك خلال الحرب العالمية الأولى دون أن يخلف وراءه العمل العظيم الذي كنا نتوقعه منه. كذلك لابد أن نذكر، من بين الممثلين البارزين لهذه المدرسة، هوجو مونستربرج (١٨٦٣ - ١٩١٦) الذي كرس اهتمامه بشكل رئيسي في علم النفس.

أما برونو باوخ (١٨٧٧ - ١٩٤٢) فقد تخرج أيضا من مدرسة بادن، وكان تلميذا لكل من ريكرت ثم فيندلبند وبعض الكانتيين الجدد، وعلى الرغم من ذلك فقد تجاوزت فلسفته إطار هذه المدرسة وحاول الجمع بين موقف مدرسته ماريورج ومدرسة بادن، مع إضافة عناصر جديدة عليها معا. وقد تأثر باوخ بالفيلسوف لوطزة أكثر من تأثره بمدرسة بادن. ويعتبر باوخ من أصعب الفلاسفة الأوربيين على الفهم في عصره.

ثالثا : المذاهب الرئيسية المشتركة بين الكانتيين الجدد

يشترك كل الكانتيين الجدد في عدة مفاهيم أساسية هي التي تكون الخلفية الموحدة بينهم.

١ - وفي المحل الأول، فانهم ينتسبون جميعا إلى كانت، الذي هو في أعينهم أعظم الفلاسفة طرا، وهو عندهم «المفكر» بألف ولام التعريف، للثقافة الغربية الحديثة. وهكذا فانهم يقبلون جميعا مجموعة كبيرة من مواقفه الأساسية:

فهم يرفضون أولا المنهج النفسي^(٣١٦)، ويرفضون الميتافيزيقا. وهم يرون أن الميتافيزيقا تبدو مستحيلة وغير ممكنة، بينما المنهج النفسي، وكل منهج تجريبي على العموم، ينبغي أن يحل محله في الفلسفة المنهج الترانسندنتالي^(٣١٧). ويرى هذا

(٣١٦) أي أرجاع المفاهيم والتصورات إلى مجرد الظواهر النفسية.

(٣١٧) راجع فيما سبق هامش (٣٣).

المنهج أن الفلسفة تنحصر في جوهرها في تحليل الشروط المنطقية للمعرفة وللارادة.

٢- وثانياً، فانهم جميعاً، مثل كانت، «تصوريون»، أي أنهم ينكرون، كل على النحو الذي يرتضيه وحسب تنوعات المدارس، وجود الحدس العقلي^(٣١٨). وبما العقل عندهم إلا ملكة تكوين الكل ابتداء من عناصره، وهو لا يجوز قدرة غير قدرة التركيب. وعلى هذا فلا توجد معرفة لمضمون الأشياء ولا للجوهر^(٣١٩). والاستثناء الوحيد من هذا الإجماع هو حالة «لاسك»، حيث وقع تحت تأثير الحركة الفينومينولوجية.

٣- ثالثاً، فهم جميعاً مثاليون في نظرية المعرفة: ففعل المعرفة لا يقوم في عملية إدراك للموضوع، بل في فعل خلق الموضوع. وكما يقولون: «إن الموجود لا يوجد في ذاته، إنما الفكر وحده هو الذي ينشئه».

ورغم أوجه الاتفاق هذه، فانهم يرون أن «فهم كانت، يعني تعديده» (على قول فندلبناند)، ولا يخشى الكانتيون الجدد من دفن جسم تلك الفلسفة، فلسفة كانت، من أجل إحياء روحها (على حد قول نأثرّب).

والواقع أنهم يتعدون كانت من نواحي عديدة:

أ- ذلك أن مثاليهم أشد تطرفاً من مثالية كانت، لانهم يرفضون وجود «الشيء» في ذاته.

ب- كذلك، فإنهم لا يوافقون على اعتبار الإحساس مصدراً أصلياً للمعرفة، وهم بهذا عقليون أكثر تطرفاً في مذهبهم العقلي من كانت.

وليست هاتان المسألتان إلا النقاط الأساسية بين نقاط اختلافهم عن كانت. وقد طوروا مذهب كانت وحوروا فيه بشأن العديد من المسائل الأخرى. وسوف ندرس، في خلال هذا الفصل، أهم هذه المسائل.

(٣١٨) الحدس يكون فقط للمحسوسات عند كانت.

(٣١٩) أي للأشياء في ذاتها (النومين).

ويجدر بنا أن نشير، من أجل تسهيل فهم مواقفهم، إلى أن مثالية هذه المدرسة لا شأن لها، ولا شبه لها، مع المثالية الذاتية التي قال بها فيلسوف مثل باركلي (٣٢٠)، إنما مثاليته مثالية «ترانسندنتالية». ذلك أن الكانتين الجدد يرفضون رفضاً قوياً فكرة المثالية الذاتية القائلة بأن العالم يوجد «في رأس» الذات المفكرة (٣٢١) ونسبة مثل هذا الموقف إليهم سيكون دليلاً على سوء فهم لمذهبهم. كذلك فإنهم لا يقيمون وزناً على الإطلاق لنظام الفيلسوف الألماني أفيناريوس المسمى «النظام المركزي»، وهو مجموع الوعي والنظام العصبي معاً.

بل إن الذات كما يفهمونها ليست الوعي أيضاً، لأن الوعي عندهم هو موضوع علم النفس. ونرى ريكتر في هذا المجال يبعد من مجال الذات، أولاً، كل ماهو جسمي، وثانياً، كل ماهو مضمون نفسي، ولهذا لا يبقى دالاً على الذات إلا ما يسميه «الوعي بصفة عامة» (٣٢٢)، وهو يكاد يكون كالنقطة الرياضية التي لا توجد في عالم الواقع. فإذا فهمنا الذات على هذا النحو، فإن كل شيء يكون داخلها في عباءتها مباطناً فيها.

ويرى الكانتيون الجدد أنه إذا ما قبلنا هذه القضية الأساسية، فإنها لا تحتم بالضرورة رفض التجربة الواقعية التي تقول بوجود واقع تدلنا عليه التجربة : ذلك أنه حيث أن كل شيء مباطن للذات وداخل تحتها، فإن هناك أنواعاً متعددة من «التعالي» بإزاء الوعي التجريبي المتعين الإنساني، ولذلك فإن خطر «الانحصار في الذات» خطر غير قائم في هذا الإطار (٣٢٣).

ثم تظهر مشكلة أخرى، هي تفسير الأساس الذي تقوم عليه الوقائع الموضوعية، وهي وقائع لا ينكر الكانتيون الجدد وجودها على الإطلاق. ولا يستطيع

(٣٢٠) راجع فيما سبق، هامش (١٣٢) والمتن المقابل له.

(٣٢١) والملاحظة في القول : «الوجود هو الإدراك».

(٣٢٢) تعبير إصطلاحي مقابل للألماني : *Bewusstsein überhaupt*.

(٣٢٣) التعالي هنا يعني ما ينتج عن الذات، أي الوعي الذي نعيشه يومياً، والانحصار في الذات يعني عدم استطاعة الخروج من الوعي إلى الأشياء.

الكانتيون الجدد الرجوع إلى حقيقة تتعالى على التجربة من أجل تفسير موضوعية الوقائع الموضوعية، لأن الحقيقة الوحيدة القائمة عندهم هي حقيقة محتوى «الوعي بصفة عامة». وهم يرون، حلا لذلك، أن الموضوعية والحقيقة لا تظهران كلاهما إلا في الحكم^(٣٢٤). وهكذا تنتقل مشكلة الموضوعية من مستوى الوقائع إلى مستوى الحكم، وتصبح المسألة هي محاولة الإمساك بما يجعل الحكم موضوعيا وحقيقيا، وذلك بدون تجاوز مبدأ المباطنة، أي أن كل شيء مباطن للذات وداخل تحتها. وتبدأ الاختلافات بين مدارس الكانتية الجديدة من لحظة محاولة حل هذه المشكلة وتفسير مصدر الموضوعية والحقيقة في الحكم.

رابعاً : مدرسة ماربورج :

يتوجه ممثلو مدرسة ماربورج «المنطقية» جميعهم باهتمامهم ناحية العلوم الطبيعية الدقيقة^(٣٢٥). ومع أنهم يهتمون أيضاً في نفس الوقت بمسائل الأخلاق وحتى فلسفة الدين، إلا أنهم دائماً يركزون أبصارهم على العقل النظري^(٣٢٦). وأساس هذا كله أنهم يعتبرون أن نقد العقل الخالص هو أهم عناصر فلسفة كانت، وخاصة في الجزء الخاص «بالتحليل الترانسندنتالي»^(٣٢٧).

وهم يكملون الاتجاه المثلث في خط شديد التطرف والجذرية، حيث يرون أن كل شيء بغير استثناء يؤول إلى القوانين المنطقية المباطنة في العقل الخالص^(٣٢٨). وهم يرفضون، مع سائر الكانتيين الجدد، كون الإحساس عاملاً مستقلاً من عوامل المعرفة. إن الإحساس عندهم لا يتعارض مع الفكر بإعتباره، أي الإحساس، عنصراً أجنبياً خارجاً عنه، وإنما هو مجرد كم مجهول وقابل للتحديد، كشأن عنصر «المجهول» (X) في الرياضيات. إن الإحساس عندهم ليس «معطى»، بل هو

(٣٢٤) من هنا أهمية «الحكم» المنطقي. راجع فلسفة برنشفيك أيضاً (الفصل التاسع مما سبق)

(٣٢٥) من مثل علم الطبيعة (الفيزياء) وعلم الفلك وغيرها.

(٣٢٦) في مقابل «العقل العملي»

(٣٢٧) وهو من أهم أجزاء كتابه «نقد العقل النظري الخالص».

(٣٢٨) «الخالص»، أي المستقل عن التجربة والسابق عليها (أي القبلي أو الأولي).

بالأحرى «مقترح»^(٣٢٩) على المعرفة، التي ينبغي عليها أن تحدده هي، أي المعرفة، بنفسها.

ولا يوجد حدس يقوم به العقل في رأي مدرسة ماربورج، والعلة في هذا أن العقل ماهو إلا تقدم متطور من الأحكام، حكم وراء حكم، وموضوع العقل هو «منتج» من نتائج هذا النشاط. والذي علينا أن نتحوط من الوقوع فيه هو أن نظن أن هذا النشاط الذي يقوم به العقل هو من نوع النشاط النفسي، إنما هو تجميعات منطقية خالصة من تصورات. وهذه التصورات هي نفسها مجرد علاقات منطقية. ويتبع من هذا أن كل موجود، بل الوجود كله، يخترل إلى نسيج من العلاقات المنطقية، وبالتالي ينتهي أي مكان لأي عنصر لا عقلي. وقد سمي البعض هذه النظرية باسم «المثالية المنطقية»، أو باسم «النظرة المنطقية الشاملة»^(٣٣٠).

في هذا الإطار، كيف يمكن^(٣٣١) إذن تفسير موضوعية الأحكام وتفسير معنى كلمة «الحقيقة»؟ يجيب المثاليون من مدرسة ماربورج على هذين التساولين بالرجوع إلى المقولات^(٣٣٢). فهذه المقولات عندهم هي وجهات للنظر، هي قواعد منطقية ذات طبيعة «قبلية»^(٣٣٣) خالصة، أي أنها مستقلة عن التجربة^(٣٣٤)، وإنما هي التي تحدد قيمة حقيقة الأحكام^(٣٣٥): وهكذا يكون الحكم صحيحا (أي حقيقيا) حين ينبنى متوافقا ومتسقا مع تلك المقولات، ويكون فاسدا (أي كاذبا)

(٣٢٩) على التوالي بالألمانية: Gegeben ثم Aufgegeben، والمعطى يفرض وجوده على نحو مستقل وأقوى من مجرد «المقترح» الذي يقترب من مضمون المادة الخام، ويسدل مصطلح «المقترح» كذلك على معنى الأمر الذي يصبح مسألة ينبغي القيام بمهمة تناولها. Panlogism (٣٣٠)

(٣٣١) راجع آخر «ثالثا» مما سبق على الفور.
(٣٣٢) هذا هو جدول المقولات عند كانت: (أ) من حيث الكم: الوحدة والكثرة والجملية، (ب) من حيث الكيف: الوجود والسلب والحد، (ج) من حيث الإضافات: الجوهر والعلية والتفاعل، (د) من حيث الجهة: الإيمان والاستحالة، وجود - لا وجود، ضرورة - حدوث.
(٣٣٣) أو «أولية»، أي سابقة على التجربة ومتحركة فيها معا.
(٣٣٤) فهي لا تأتي منها، بل من العقل.
(٣٣٥) أي مدى حقيقتها.

حين يكون في تناقض معها. إن المقولات هي شروط المعرفة. وخارج المقولات يوجد من غير شك فكر، ولكنه ليس معرفة. وعلى هذا النحو يفسر أتباع مدرسة ماربورج موضوعية المعرفة بغير الرجوع إلى أي عنصر سواء كان متعاليا أم لا عقليا (٣٣٦).

وفيا يختص ميدان الأخلاق، فإن مدرسة ماربورج ترى أيضا أن المعايير الأخلاقية هي «قبلية» بالضرورة، أي أنها لا تولد من أرض التجربة. إن علم الأخلاق عندهم هو، في جوهره، منطق الواجبات، وكما هو الحال عند كانت، فإن هذا الواجب عندهم واجب شكلي محض، أي أنه بغير محتوى محدد. ولكن أصحاب مدرسة ماربورج يختلفون عن كانت بأن لمذهبهم طابعا اجتماعيا يتعارض مع الاتجاه الفردي للأخلاق الكانتية. بل إن منهم من ذهب إلى حد محاولة التوفيق بين الأخلاق الكانتية والاشتراكية الماركسية.

وفيا يختص ميدان الدين، فإن مدرسة ماربورج لا تضيفي عليه أي أهمية خاصة، بل الدين عندهم مجرد صورة من صور النزعة الأخلاقية، وفي هذا الإطار فإن الإله، عند فيلسوف مثل كوهين، لا يمثل إلا مثالا أعلى أخلاقيا، أو هو الغاية التي يتمركز عليها العمل الأخلاقي بمعناه المحدد. ويتساءل الباحثون بصدد موقف نأثرب، الذي أظهر نفس الأفكار في البداية، عما إذا كان قد عاد ليغير منها حقيقة في نهاية حياته.

وبصفة عامة، فإن أتباع مدرسة ماربورج يظلون مخلصين للمذاهب كانت أكثر من غيرهم من المثاليين. وعلى هذا، فإنهم امتداد في القرن العشرين الميلادي لأفكار القرن التاسع عشر (٣٣٧). والذي يدل على هذا الاتجاه ويؤكد أكثر من غيره هو الاتجاه الواحدي عند أتباع مدرسة ماربورج والذي يجعلهم يريدون تفسير كل الوجود بمبدأ منطقي وحيد (٣٣٨).

(٣٣٦) لا عقليا، أي خارجا عن المقولات.

(٣٣٧) توفي كانت عام ١٨٠٤ م.

(٣٣٨) هو مبدأ «الحكم».

خامسا : مدرسة بادن :

إذا كانت مدرسة بادن (أو مدرسة جنوب غرب ألمانيا أو المدرسة القيمية (٣٣٩) تشترك مع مدرسة ماربورج في اعتناق الأفكار الأساسية للكانتية الجديدة ، إلا أنها تختلف عنها اختلافا جوهريا وعلى أكثر من وجه .

ذلك أن أصحاب هذه المدرسة لم يتوجهوا باهتمامهم إلى العلوم الطبيعية واقتصروا عليها وحدها ، إنما بدأوا باعتبار أن الثقافة كل كامل ، وبالتالي فانهم وجهوا انتباههم إلى تطورها فخصوا التاريخ باهتمامهم . ومن الواضح عندهم تأثرهم الجلي بالمذهب التاريخي الألماني (راجع الفصل الثالث عشر فيما يلي) .

ومن جهة أخرى ، فانهم يرون أن مركز الثقل في الفلسفة الكانتية لا يقوم في نقد العقل النظري الخالص (٣٤٠) ، بل في نقد العقل العملي . وإذا كانت مثالياتهم حاسمة ومتطرفة مثلما هو الحال عند أصحاب مدرسة ماربورج ، إلا أنهم ليسوا من أصحاب الإتجاه العقلي المغالي ، وإنما يقبلون بوجود عنصر لا عقلي في العالم (٣٤١) . وهم يرون أن الذي يقيم الوجود الموضوعي ليس قوانين منطقية ، بل هي قوانين قيمة ، أي تركز على القيم . ولهذا فإن موقفهم متعدد (٣٤٢) ، كما أنهم يظهرون تفهما أعمق للقيمة الخاصة بالدين .

ويرى أصحاب مدرسة بادن أنه لا توجد حقيقة متعالية خارج «الوعي بوجه عام» . أما تفسير قيام أحكام تعتمد على الحقائق المباطنة (٣٤٣) ولكنها في نفس الوقت تدعى تمثيل الحقيقة وتدعى الموضوعية ، فهو ، أي هذا التفسير ، يقوم على أن تلك الأحكام تكتسب حقيقتها وموضوعيتها من وجود قيم متعالية تحتوي على «وجوب الوجود» (٣٤٤) ، وهكذا فإن الحكم يكون حقيقيا (أي صحيحا أو صادقا)

(٣٣٩) من Axiology ، ومن «القيمة» .

(٣٤٠) كما كان الحال عند مدرسة ماربورج .

(٣٤١) لا عقلي ، أي غير عقلي ، أي غير العقل وحسب .

(٢٤٢) لأن القيم تتعدد بطبيعتها .

(٣٤٣) أي الوعي .

(٣٤٤) Sein Sollen .

حين يقابل (٣٤٥) وجودا واجب الوجود، أي حين يقابل واجبا متعاليا .

وهكذا فإن مذهب مدرسة بادن يقبل إذن، كما نرى، بوجود مضمونات لا عقلية، ولا يذهب إلى حد إختزال الوجود بأسره إلى طرائق منطقية (٣٤٦). ذلك أن أساس الوجود عندهم يتكون من قيم مستقلة عن العقل، بل ومستقلة كذلك عن «الوعي بوجه عام» (٣٤٧).

وهذه القيم المقصودة، في العلم والمنطق والأخلاق والاستيعاقا (فلسفة الفن والجمال)، إلى غير ذلك، ليست نسبية مطلقا، وإنما هي قيم مطلقة (٣٤٨). إنها قوانين مباطنة للعقل، وقوانين نموذجية. وهي تنتمي إلى عالم ثابت خالد، وهي ليست موجودة (٣٤٩)، بل هي ذات قيمة وحسب، بدون أن تكون واقعية (٣٥٠). وهناك من هذه القيم فئات ثلاث: قيم الحقيقة، وقيم الخير (في ميدان الأخلاق)، وقيم الجمال. ويضع فندلاند فوقها جميعا القيم الدينية (٣٥١).

وأهم ما يميز هذه القيم الدينية هو أنه لا يمكن التفكير فيها إلا إذا ربطناها إلى حقيقة متعالية على العقل. ونحن لا نستطيع الوصول إلى الإله المتعالى بوسيلة الفكر المنطقي الخالي من التناقض وحسب (٣٥٢)، ولا يحتاج الاعتقاد في هذا الإله، الذي لا تقوم للقيم الدينية قائمة إلا به، لا يحتاج إلى أن نفهمه (٣٥٣). وهكذا تتعدى المباطنة الشاملة (٣٥٤)، وإن يكن ثمن ذلك هو مذهب ديني لا عقلي.

إلى جانب نظريتهم في القيم، التي يستحقون بها أن نعتبرهم مؤسسين لفرع

(٣٤٥) أي يكون في مقابله، أو أمامه، أو بازائه.

(٣٤٦) كما كان الحال عند مدرسة ماربورج.

(٣٤٧) راجع فيما سبق هامش (٣٢٢).

(٣٤٨) أي تقوم بذاتها مستقلة عن الإنسان، وتفرض وجودها وضرورتها عليه.

(٣٤٩) على نحو وجود الحجر والشجرة والكروسي.

(٣٥٠) هي معيار للحساب، مثلا قيمة الجمال.

(٣٥١) وهو في هذا يشبه أفلاطون في «الجمهورية».

(٣٥٢) أي الفكر العلمي.

(٣٥٣) لأن الفهم عقلي وعلمي.

(٣٥٤) التي قالت بها مدرسة ماربورج.

جديد من فروع الفلسفة، فإن فلاسفة بادن قدموا مشاركات ممتازة في ميدان فلسفة العلوم العقلية^(٣٥٥).

فإذا كانت العلوم الطبيعية «مشرعة»، أي أنها تضع قوانين (على ما يقول فندلباند)، أو تسير في منهجها على أساس التعميم (على ما يقول ريكتر)، فإن العلوم العقلية تتميز بأنها «مصورة» (Idiographiques) و«مفردة». إن هدف العلوم العقلية ليس إقامة قوانين عامة كلية، وإنما هدفها هو وصف الفردي والجزئي. ولكن المؤرخ لا يستطيع أن ينكب باهتمامه على أي موجود جزئي، فإن عليه أن يختار، وهذا الاختيار يفترض حكماً قيمياً^(٣٥٦)، وهكذا فإن أساس كل العلوم العقلية، في رأي مدرسة بادن، هو تقدير وتقويم.

وقد تساءل ريكتر عن كيفية تفسير العلاقات المتبادلة بين العالمين، عالم الوقائع وعالم القيم، وانتهى إلى أن هذه العلاقات غير ممكنة إلا بوسيلة دائرة مختلفة عن هذين العالمين كليهما. هذه الدائرة يسميها ريكتر «العالم الثالث» ويسمى العلاقات التي تتألف منها «بتكوينات المعاني»^(٣٥٧). والذي يقابل هذا العالم الثالث هو الثقافة^(٣٥٨).

وقد قام لاسك، عن طريق تطوير أفكار مدرسة بادن، وبسبب اتصالاته مع المدرسة الفينومينولوجية، قام بتكوين نظام فلسفي يقبل وجود مضمونات حدسية. وهذه المضمونات هي بالطبع مضمونات مباطنة للعقل، ولكن مذهب لاسك يظل مع ذلك متعارضاً تعارضاً قوياً مع مذهب فلاسفة ماربورج.

سادسا : برونو باوخ :

يأتي باوخ من مدرسة بادن، ولكنه مع ذلك ينفصل عنها بشأن أكثر من مسألة واحدة. فإذا كان أصحاب ماربورج يعتبرون أن مركز فلسفة كانت هو نقد العقل

(٣٥٥) أي العلوم الإنسانية، وتسمى أحيانا عند الألمان بـ «علوم الروح»

(٣٥٦) لأن الاختيار تفضيل، وللتفضيل لابد من معيار، أي قيمة.

(٣٥٧) Sinngebilde.

(٣٥٨) المقصود ظاهرة الثقافة بالمعنى الإصطلاحي في علم الأنثروبولوجيا، القريب من «الحضارة».

النظري الخالص وأصحابه بادن يعتبرون أنه نقد العقل العملي، فإن باوخ يرى أن الكتاب الثالث الهام لكانت (٣٥٩) هو أهم مؤلفاته، وأنه هو الذي يحتوى على خلاصة فلسفته ويقدم معناها الحقيقي.

والموقف الأساسي لباوخ موقف يأخذ أخذاً حاسماً بالتمالي. فهو لا يتحدث عن التركيب القبلي وحسب، وإنما يتحدث كذلك عن قانون التركيب (٣٦٠). وهو بهذا يصل إلى مذهب موضوعي أكثر تطرفاً من مواقف المثاليين الكانتين الآخرين بخصوص الموضوعية. وهكذا يميز باوخ بين صحة الأحكام وصحة العلاقات الموضوعية (٣٦١) وصحة العلاقات الموضوعية هي التي تؤسس صحة الأحكام.

أما الذات المتعالية (الترانسندنتالية) فإن باوخ لا يتصورها، على طريقة ريكتر، على أنها مركز الوعي الذي لا يختزل إلى ماهر أبسط منه، وإنما على أنها نظام، أو مجموع شروط الموضوعات، فهي ذات موضوعية، ولكنها ليس لها من الذات غير الاسم (٣٦٢).

ويعبر عنوان كتاب باوخ الرئيسي: «الحقيقة والقيمة والواقع» صدر عام ١٩٢٣م عن اتجاه مميز آخر لمذهبه، ألا وهو اتجاهه نحو اعتبار تلك المشكلات الثلاثة مجرد أوجه ثلاثة مختلفة لمشكلة واحدة، حيث أن الواقع يساوي الحقيقة، كما أنه من جهة أخرى هو القيمة. ذلك أن باوخ يرى أن الحقيقة، أي قيمة الحقيقة، هي في جوهرها القبول الخالص (٣٦٣)، أي أنها الواقع، هذا بينما كل القيم الأخرى ماهي إلا أجزاء منها. ويتج عن هذا أن باوخ يرجع كل شيء إلى العلاقات المتعالية (الترانسندنتالية)، على طريقة أتباع مدرسة ماربورج، ولكنه يتصور العلاقات باعتبارها علاقات قبول، وهو في ذلك يقترب من موقف مدرسة بادن.

(٣٥٩) وهو «نقد ملكة الحكم»، وموضوعه الحكم الجمالي والغائية.

(٣٦٠) المهم هنا هو فكرة «القانون».

(٣٦١) على التوالي : *Geltung* ثم *Gultigkeit*.

(٣٦٢) أي أنها لا تدرك وليس لها وعي.

(٣٦٣) القبول ضد النفي، والقبول وجود حقيقة، والنفي عدم.

وابتداء من موضوعيته المثالية طور باوخ مذهباً في الجدل ، يشبه مذهب هيجل في الجدل بعض الشيء . وهو يرى أن «تصورات» الجدل ، أي قوانين تشكيل الموضوع ، ليست ثابتة متصلبة ، وأنها هي في حركة دائبة . إن العالم المادي في تطور دائم ، ولكنه ليس وحده في هذا الحال ، فقوانين العالم الجوهرية هي أيضاً في تطور دائم . هذه القوانين في مجملها تحمل اسم «المثال» أو «الفكرة»^(٣٦٤) و«الفكرة» عند باوخ ليست مجرد تصور منظم ، كما هو شأنها عند كانت ، بل هي وحدة موضوعية للصور المنطقية الكلية اللانهائية .

(٣٦٤) كما عند هيجل .

ملاحظات ختامية انتقادية حول المدارس المثالية

يقوم في أساس المثالية الأوربية في القرن العشرين الميلادي حدوس، أو إدراكات، أساسية: هو حدس تفرد العقل، وحدس موضوعية القانون، وحدس الطابع الخلاق للمعرفة.

أ- إن المثاليين يدركون في حدة ومضاء ونفاذ ما عمى عن إدراكه التجريبيون:
أ- إن العقل يختلف اختلافا جذريا عن المادة، ولا يمكن تفسير العقل بالمادة وإرجاعه إليها.

ب- إن القانون المنطقي أو الأخلاقي لا يمكن أن يقوم على عملية نفسية (على الأقل عند الكانتينين الجدد).

ج- إن فعل المعرفة ليس مجرد استقبال سلبي للانطباعات.

إن هذه التصورات تتعدى بكثير، من غير شك، النظرات البدائية التي توجد عند المادية والوضعية والنفسية، وأيضا عند أصحاب المذاهب الذاتي النظري والمذهب القيمي. كذلك فإن المثاليين يتعارضون تعارضا قويا مائلا مع الاتجاه الحيوي اللاعقلي^(٣٦٥). وقد قدم المثاليون عددا من المشاركات تعد ذات قيمة عالية جدا، ومن ذلك مذهب كروتشه في الاستيقا (فلسفة الفن والجمال)، ونظرية القيم عند مدرسة بادن، وتحليلات أصحاب هذه المدرسة للمعرفة، وهي تحليلات بعضها دقيق ونفاذ إلى درجة مدهشة.

ومع كل ذلك فإن تصورات المثاليين لا تزال واحدة النظر^(٣٦٦)، كما أنها عقلانية خالصة، إلى درجة أن بعض جوانب الواقع لا تجد لها مكانا في أرجاء تلك التصورات المثالية.

(٣٦٥) انظر الباب التالي.

(٣٦٦) لأنها لا ترجع إلا إلى العقل.

إن ما يميز سائر المثاليين هو الافتقار إلى فهم العالم المادي، الذي يختزلونه في النهاية إلى محض ظاهر أو وهم. كذلك يتميزون، أو غالبية منهم، بعدم القدرة على تفسير الواقعي والمتعين، كما أن لهم اتجاهًا نحو إحلال وظائف منطقية، خاوية من المضمون، محل الوجود.

إن كل هذا يعود، في غالب الأمر، إلى كونه نتيجة للأخذ بمبدأين: مبدأ المباطنة ومبدأ المذهب التصوري^(٣٦٧).

أخيرًا، فإنهم في معظم الأحيان، وكحال التجريبيين، غير قادرين على تقديم الحلول للمشكلات الفعلية الجادة للإنسان من حيث هو إنسان^(٣٦٨). ويلاحظ هذا على الخصوص في ميدان الدين، الذي لا يهتمون به، فيما عدا مدرسة بادن، أي اهتمام ولا يظهرون بإزائه أي تفهم^(٣٦٩). وهكذا، فإن المثاليين لا يزالون يمثلون العقلية المعتادة للقرن التاسع عشر الميلادي، ولذلك حلت محل فلسفتهم، في منتصف القرن العشرين الميلادي، عدة اتجاهات جديدة، أكثر اهتمامًا بالمتعين^(٣٧٠)، وأكثر انفتاحًا على مجموع الوجود في شتى جوانبه.



^(٣٦٧) راجع «ثالثًا» من هذا الفصل فيما سبق.

^(٣٦٨) الأفضل أن يقول «الإنسان الغربي»، لأنه لا يوجد إنسان مطلق، وإنساننا ليس مثل إنسانهم مهما كان هناك من تشابهات خارجية.

^(٣٦٩) سبق أن أشرنا أن المؤلف رجل دين كاثوليكي.

^(٣٧٠) أي الوجود وجودًا فعليًا، في مقابل المجرد.

الباب الرابع

فلسفة الحياة

بينما تجعل الفلسفة التجريبية والمادية، اللتان درستاها في الباب الثاني، مركز بحثهما معرفة المادة، وبينما يدور المذهب المثالي، الذي درسنه في الباب الثالث، حول مفهوم «الفكرة» أو «المثال»، فإن الفلاسفة الذين نعرض لهم الآن يحاولون تفسير الواقع كله بوسيلة مفهوم الحياة.

وليس هذا وحده هو الذي يميزهم، وإنما يميزهم على الأخص عن التجريبيين والمثاليين اهتمامهم بتحطيم الإطار العام للفلسفة الأوروبية «الحديثة» (١٦٠٠-١٩٠٠ م)، وإطار الفلسفة الكانتية بوجه خاص. وفلاسفة الحياة يعتزلون كذلك اعتزالاً أساسياً النزعة الميكانيكية قدر بعدهم عن المثالية سواء بسواء.

وهناك اختلافات قوية فيما بين بعضهم والبعض، ولكن مهما كانت هذه الاختلافات فإنهم يجتمعون على الأمور التالية:

أولاً، أنهم جميعاً «فعليون»^(٣٧١) على نحو مطلق، فعندهم لا يوجد إلا الحركة والضرورة^(٣٧٢) والحياة. ونخص بالذكر أنهم لا ينظرون إلى الوجود والمادة وما شابه، ألا على أنها من فضالة^(٣٧٣) الحركة. وتعتبر عنهم جميعاً هذه العبارة للفيلسوف الفرنسي برجسون التي توجز حدساً يشتركون فيه كلهم: «هناك في الصيرورة أكثر مما هناك في الوجود».

ثانياً، هم يتصورون الواقع على نحو «عضوي»، وعندهم أن علم الحياة (البيولوجيا) في أهمية علم الطبيعة عند أصحاب المادية العلمية. ويقوم علم التاريخ عند بعض فلاسفة الحياة من أتباع مدرسة دلتاي، يقوم بدور هام هو الآخر. وعلى كل حال، فإنهم جميعاً يرون أن العالم ليس آلة، إنما هو على العكس حياة عاملة فاعلة.

ثالثاً، يعتمد فلاسفة الحياة على هذا الموقف البيولوجي من أجل بناء مذهبهم

(٣٧١) أو «فعليون»، أو «نشاطيون». قارن هامش (١٠٧).

(٣٧٢) أي التغيير المتصل.

(٣٧٣) أي «ما يبقى بعد» أو «نتيجة ل».

الخاص في المعرفة . وهم جميعا في هذا الشأن لا عقليون^(٣٧٤)، وتجريبيون على الصراحة . وأكثر ما يرفضون رفض التحريم هو «التصورات»، «القوانين القبلية»، «الإستنباطات المنطقية» . ذلك أنهم لا يقبلون على أي نحو أن يكون المنهج العقلي هو منهج الفلسفة، إنما منهجها ووسيلتها هو الحدس والنشاط والفهم الحي للتاريخ .

رابعا ، كذلك فإنهم ، بصفة عامة ، ليسوا «ذاتيين»^(٣٧٥) ، بل يقبلون ، على عكس أصحاب المذهب الذاتي ، بوجود حقيقة موضوعية تتعدى الذات العارفة وتستقل عنها . ولهذا فإنهم يطرحون بغير مهادة المثالية الترانسندنتالية والمثالية المطلقة^(٣٧٦) .

خامسا ، وأخيرا ، فإن معظم فلاسفة الحياة يظهرون ميلا واضحا للمذهب التعددي^(٣٧٧) وللافتاء الشخصاني^(٣٧٨) وإذا كان هذا الميل لا يتسق دوما مع مذهبهم الأساسي في تطور الحياة ، إلا أنه ، أي ذلك الميل ، يمكن أن يفسر على أنه رد فعل ضد الواحدية المادية أو المثالية .

ويمكن ، في داخل فلسفة الحياة ، أن نميز بين أربع مدارس مختلفة :

- مدرسة الدفعة الحيوية عند برجسون

- البراجماتية الأمريكية والإنجليزية

- المذهب التاريخي عند دلتاي

- فلسفة الحياة الألمانية

وسوف نجمع دراسة التيارين الأخيرين معا في فصل واحد ، ونفصل بين دراسة

(٣٧٤) بمعنى من لا يضع العقل مبدأ أول وأعلى .

(٣٧٥) أي يحصرون الوجود الحقيقي في الذات ، على نحو أو آخر .

(٣٧٦) راجع بصفة عامة الباب السابق .

(٣٧٧) هو القول بأن الوجود ليس واحدا أو اثنين بل موجودات متعددة .

(٣٧٨) هو الاهتمام بالإنسان في هيئة الشخص ، وليس لمجرد الكائن الحي فيه .

برجسون والبرجسونيين . وهكذا ندرس هذه التيارات في فصول ثلاثة .

- برجسون

- البراجماتية والبرجسونيون

- فلسفة الحياة الألمانية والمذهب التاريخي . .



الفصل الحادي عشر

هنري برجسون

أولا : أصول فلسفته وخصائصها

هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١ م) هو أهم ممثلي «فلسفة الحياة» الجديدة وأكثرهم جدة وأصاله، وهو الذي قدم أكمل صورة لتلك الفلسفة. ولكنه إذا كان قد انتهى إلى أن يكون على رأس تلك الحركة، فإنه لم يكن مع ذلك المؤسس لها.

وإذا اقتصرنا على فرنسا وحدها، فإن كتاب بلندل «العمل» سبق في الظهور كتاب برجسون عن «المعطيات المباشرة»، كما أن لوروا، الذي سيصبح من بعد من أتباع برجسون، سبقه إلى الهجوم على التيار الميكانيكي.

والواقع أن كل هذه الحركة الفلسفية الفرنسية أنها تعد امتدادا للتوجه الروحاني الإرادي والشخصاني للفلسفة الفرنسية الذي افتتحه مين دي بيران، وأصله على الخصوص كل من فيلكس رافيسون (١٨١٣ - ١٩٠٠ م)، وجول لاشلييه (١٨٣٢ - ١٩١٨ م). وأميل بوترو (١٨٤٥ - ١٩٢١ م)^(٣٧٩)، وهو الذي كان برجسون تلميذا له.

ولكن برجسون لم يتأثر بهؤلاء الفلاسفة الفرنسيين وحدهم، إنما تأثر كذلك بتيار «نقد العلم»^(٣٨٠) كذلك فإنه أخذ الكثير من المذاهب التطورية والنفعية في

(٣٧٩) للأخير كتاب عن كانت ترجمة إلى العربية أستاذنا الدكتور عثمان أمين.

(٣٨٠) راجع حوله، الفصل الثاني، «الثالث».

الفلسفة الإنجليزية في القرن التاسع عشر الميلادي . وهو يقول هو نفسه إنه كان يبدو له في بداية اشتغاله بالفلسفة أن فلسفة هربرت أسبنسر هي وحدها التي تتطابق مع الواقع ، ويضيف أن فلسفته أنها خرجت من محاولته التعمق في أساسيات نظام أسبنسر.

ولكن هذا الجهد التعمقي قادة في النهاية إلى رفض فلسفة اسبنسر برمتها ، وأخذ في محاربتها من بعد ذلك بغير توقف . وقد أظهر برجسون تأملاته في أربعة كتب على وجه الخصوص ، وهي تدل على منحى تطوره الروحي .

ذلك أن كتابه الأول ، «رسالة في المعطيات المباشرة للوعي» (ظهر عام ١٨٨٩م) ، يحتوي على نظريته في المعرفة ، بينما يعرض كتابه «المادة والذاكرة» (ظهر عام ١٨٩٦م) نظريته في علم النفس ، ويعرض «التطور الخلاق» (ظهر عام ١٩٠٧م) ميتافيزيقاه المؤسسة على البيولوجيا التأملية (٣٨١) ، وفي كتابه الأخير الهام «منبع الأخلاق والدين» (ظهر عام ١٩٣٢م) يعرض نظريته في الأخلاق وفلسفته الدينية (٣٨٢) .

وقد لاقت كل هذه الأعمال نجاحا ليس له مثيل ، ويعود هذا النجاح ليس إلى أن برجسون قد عرض فيها فلسفة جديدة بالفعل وتقابل أعمق الاحتياجات الروحية لعصرها وحسب ، بل وكذلك إلى أن برجسون يعرض فيها أفكاره في لغة ذات جمال نادر . وهذا هو السبب في أنه تلقى عام ١٩٢٧م ، جائزة نوبل في الأدب . لقد ضم برجسون إلى وضوح أفكاره العظيم ، وتعبيراته الدقيقة في تمييزها بين الفروق اللطيفة ، وقدرته التخيلية الرائعة ، ضم إلى هذا كله رصانة فلسفية نادرة النظر ومقدرة جدلية بغير مثيل . أضف إلى هذا كله أن كتبه تعتمد على معارف قوية أنتجت بها بحوث ودراسات مستفيضة وشاقة . وهكذا أصبح بإمكان برجسون أن يتعدى المذهب الوضعي وأن يجعله يتراجع ، وأن يتعدى كذلك المذهب المثالي للقرن التاسع عشر

(٣٨١) أي ليس علم البيولوجيا وليد التجارب والملاحظة العملية ، بل علم الحياة منظورا إليه بالتأمل العقلي .

(٣٨٢) معظم كتب برجسون قد ترجمت إلى العربية ومنها هذا الكتاب الأخير.

الميلادي، ليعلى فوقهما تيار فلسفة الحياة. إن برجسون هو أحد الرواد الذين خلقوا الفلسفة الأوروبية الجديدة في القرن العشرين الميلادي.

ثانيا : الديمومة والحدس :

الرأي المشترك الذي عليه الناس، ويؤيدهم العلم، أن خواص العالم هي : الامتداد والتعدد العددي والحتمية السببية. ويرى الإنسان العادي أن العالم يتكون من أجسام صلبة ذات امتداد، وأجزاؤها تتجاوز إلى جوار بعضها البعض، وأنه أي العالم، يتميز بخاصية المكان المتجانس كل التجانس^(٣٨٣) وبخاصية الفواصل المحددة التي تفصل بين الأشياء في المكان، كما أن كل الأحداث عددة مسبقا تحت سلطان قوانين لا تتبدل.

ويرى برجسون، من جهة أخرى، أن العلم الطبيعي^(٣٨٤) لا يدرس الحركة، وإنما هو يدرس وحسب المواقع المتتالية التي تقع فيها الأجسام، كما أنه لا يدرس القوى، وأنها هو يدرس وحسب نتائجها ومعلولاتها، وهكذا فإن صورة العلم عن العالم تفتقد، في رأي برجسون، بالكلية إلى الحركة (الدينامية) وإلى الحياة. أما الزمان، على النحو الذي يدركه عليه العلم، فما هو في نهاية الأمر إلا مكان في الواقع، وحين يزعم العلم أنه يقيس الزمان، فإن الذي يقيسه إنما هو في الحق المكان^(٣٨٥).

وهكذا يدرك الحس المشترك، من جهة، والعلم، من جهة أخرى، العالم، أما برجسون فإنه يقول إننا نستطيع مع ذلك أن نكتشف في أنفسنا، وإن يكن ذلك بعد جهد وتعب من غير شك، نوعا مخالفا تماما من الحقيقة. هذه الحقيقة تتميز بقوة مكثفة (Intensité) كيفية، وهي تتكون من عناصر غير متجانسة على الإطلاق، ولكنها مع ذلك يتداخل بعضها والبعض إلى درجة أنه يصعب أن نميز كل عنصر

^(٣٨٣) التجانس، أي أن كل مكونات الشيء تكون من نفس النوع أو «الجنس»

^(٣٨٤) أي الدراسة العلمية للظواهر الطبيعية بأنواعها، كما في كليات العلوم بالجامعات.

^(٣٨٥) راجع حالة ساعة اليد والشمس وحركتها.

منها بذاته، أخيراً فإن هذه الحقيقة الداخلية تتمتع بالحرية. وهي ليست مكانية، ولا
 مما يمكن عدّه بالحساب، والواقع أنها تدوم، بل إنها ذاتها ديمومة خالصة (٣٨٦)،
 وهي بهذا الاعتبار مختلفة كل الاختلاف عن المكان وعن الزمان على نحو ما تصورهما
 عليه العلوم الطبيعية. إن هذه الحقيقة الداخلية فعل فريد وجيد ولا يتجزأ، هي
 دفعة ووثبة وصيرورة ولا يمكن أن تقاس. هذه الحقيقة، من حيث المبدأ، في سيلان
 دائب لا يتوقف، ومن هذا الجانب فإنها لا «تكون» وإنما هي «تصير» باستمرار.

الملكلة (٣٨٧) الإنسانية التي تقابل المادة المكانية هي الذكاء أو العقل، والذي
 يميزه، في رأي برجسون، هو أنه متجه دوماً نحو الفعل والعمل. إن العمل هو الذي
 يوجه العقل بشكل مباشر. وحيث إن الإنسان يحتاج إلى صنع أشياء محددة لتحديد
 قاطعاً، لذلك فإن الموضوع الأساسي للعقل هو الجسمي الثابت، غير العضوي،
 المتجزأ. إن العقل لا يدرك إدراكاً واضحاً غير الثابت.

والمادة هي الميدان الذي يعمل عليه العقل، والعقل يتلقى المادة لكي يحيل
 الأجسام إلى أدوات، فهو، أي العقل، العضو المميز «للإنسان الفاعل» (٣٨٨) وهو
 مكيف في جوهره لكي يقوم بصنع الأدوات.

وبفضل اتحاده الجوهرى مع المادة (٣٨٩)، فإن الذكاء أو العقل لا يدرك، في
 ميدان المادة، الظواهر وحسب، وإنما هو يدرك أيضاً ماهيات الأشياء. وبهذا فإن
 برجسون يهجر المذهب الظواهرى سواء عند كانت أو عند الوضعيين (٣٩٠)، وينسب
 إلى العقل، في شأن ميدان الجسميات، القدرة على معرفة الماهية (٣٩١).

(٣٨٦) من دام يدوم، ومن الدوام، ويقصد بها امتداد الزمان على نحو متصل، والوعي الإنساني
 يتمتع بهذا الإمتداد على نحو ذاتي معاش، فهي تعارض الزمان الخاضع للقياس والحساب.
 (٣٨٧) أو: (القدرة Faculté).

(٣٨٨) Homo Faber، وهناك أيضاً «الإنسان المتأمل»، أو «الحكيم»، أي من حيث هو فاعل أو
 من حيث هو عارف.

(٣٨٩) أي أنه مخصص لإدراكها.

(٣٩٠) الظاهرية هي القول بأننا لا نعرف من الأشياء غير ما تظهر لنا عليه، ولا شأن لنا بها هي عليه
 في ذاتها.

(٣٩١) وهذا على خلاف موقف كانت.

ويرى برجسون أن العقل تحليلي أيضا، أي أنه قادر على أن يحلل كل نظام إلى قوانينه ثم يعيد تركيبها من جديد. ويتميز العقل بالوضوح وبالقدرة على التمييز بين الأشياء.

وفي نفس الوقت، فإن العقل يختص أيضا بعدم القدرة، بالطبيعة، على فهم الديمومة الحقة، وهي الحياة. ذلك أن العقل مشكل على نموذج المادة، ولهذا فإنه حين يحاول فهم الديمومة فإنه يقوم بنقل الأشكال والصور التي تختص بها المادة، من امتداد وقابلية للعد والحساب والوضوح والتحديد الحتمي، يقوم بنقل هذه الأشكال إلى عالم الديمومة. وهكذا فإنه يقطع التيار الحيوي الفريد ويدخل عليه الاستمرار^(٣٩٢)، والمكان والضرورة. بل أن العقل، في رأي برجسون، غير قادر حتى على إدراك الحركة المحلية البسيطة، وهو ما تشهد به مفارقات زينون المشهورة^(٣٩٣).

هذا عن إدراك المادة. أما إدراك الديمومة فإن لا وسيلة له إلا الحدس. بالحدس نعرف الديمومة معرفة مباشرة ومن باطننا.

وخصائص الحدس هي على الضد من خصائص العقل أو الذكاء. إن الحدس هو عضو «الإنسان المتأمل»، وبالتالي فإنه ليس في خدمة الحياة العملية. موضوع الحدس هو المتحرك، هو العضوي، ماهو في حركة وتطور، إنه وحده الذي يدرك الديمومة.

وبينما العقل يحلل ويفكك من أجل الإعداد للعمل، فإن الحدس رؤية بسيطة^(٣٩٤) لا تفكك ولا تركيب، بل ترى الديمومة في حقيقتها. ولكن الحدس ليس مما يمكن الوصول إليه في سر، لأننا قد تعودنا عادة شديدة على استعمال

(٣٩٢) أي التقطع. والاستمرار واللا استمرار من أهم الأفكار المستخدمة في العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء.

(٣٩٣) زينون، الفيلسوف اليوناني المعروف، من القرن الخامس ق.م.، حاول أن يثبت أن القول بالحركة، وبالتعدد، يؤدي إلى تناقض.

(٣٩٤) البسيط ضد المركب.

العقل ، فيلزمنا تحقيق عودة عنيفة إلى دواخلنا ، وهي عودة باطنية تتعارض مع ميولنا الطبيعية التي أعتدنا عليها ، وذلك من أجل أن نستخدم قدرتنا على الحدس ، ولن نستطيع استخدامه إلا في اللحظات الموافقة ، وما أندرها وما أسرعها .

وفي إيجاز ، فإن هناك ميدانين :

- هناك من جهة ميدان المادة المكانية الصلبة ، وهي تقابل العقل المتجه إلى العمل .

- وهناك من جهة أخرى ، ميدان حياة الوعي الذي يعيش في ديمومة ، ويقابله الحدس .

إن العقل يتجه نحو العمل ونحو العمل وحده ، وبالتالي فلا يبقى أمام الفيلسوف من أداة غير الحدس . والمعارف التي يحصل عليها باستخدام تلك الإداة لا يمكن التعبير عنها بأفكار واضحة ومحددة ، كما أنه من غير الممكن استخدام البراهين في هذا الإطار . يبقى شيء واحد ممكن أمام الفيلسوف يستطيع أن يفعله ، وهو أن يعين الآخرين على الشعور بحدس مشابه لحدسه . وهذا هو ما يفسر ثراء كتابات برجسون بالصور الموحية والخيالات والتشبيهات .

ثالثا : نظرية المعرفة وعلم النفس

يطبق برجسون منهجه الحدسي أكثر ما يطبقه ، وفي المحل الأول ، على ميدان مشكلات نظرية المعرفة .

يقول برجسون إن حلولاً ثلاثة قد قدمت لتلك المشكلات حتى الآن :

- الثنائية الشائعة المعتادة .

- المذهب الكانتي .

- المثالية .

ولكن هذه الحلول الثلاثة كلها تقوم على أساس مشترك هو القول الخاطئ بأن

الإدراك الحسي والذاكرة وظيفتان تأمليتان على وجه خالص، وأنها مستقلتان عن الفعل والعمل، هذا بينما الواقع أنهما وظيفتان عمليتان تماما، وخاضعتان لمقتضيات الفعل والعمل. أما الجسد، فما هو إلا مركز للعمل والفعل. ويتج عن هذه الاعتبارات والمبادئ أن الإدراك الحسي لا يصل إلا إلى جزء وحسب من الواقع، وما هو، أي الإدراك الحسي، إلا جمع منتخب من الصور الضرورية من أجل العمل.

والثالثة تخطيء، لأن الأشياء (الموضوعات) التي يتكون منها العالم هي صور حقيقية، وليست، كما تدعى المثالية، مجرد عناصر في الوعي. وتخطيء الواقعية العادية ونظرية كانت خطأ أبعد وأبعد من السابق، حين يضعان ما يتوسط بين الوعي والواقع الخارجي، ألا وهو المكان المتجانس، الذي يعتبرانه عنصرا محايدا ومستقلا في طبيعته عن الوعي وعن الأشياء معا. إن الواقع، في رأي برجسون، أن المكان ماهو إلا شكل حدسي، لا يتناسب إلا مع العمل الإنساني وحسب (٣٩٥) وتعتمد نظرية المعرفة البرجسونية على أساس من نظرية سيكلوجية محددة.

ذلك إن برجسون يرفض المادية أول ما يرفض، وهي التي تستمد كل قوتها من واقعة أن الوعي تابع للجسم، وهو زعم خاطيء خطأ من يقول، حين يرى ثوبا يتماوج ويقع مع المشجب المعلق عليه، إن الثوب والمشجب واحد ونفس الشيء.

ويرى برجسون أنه لا توجد صلة بين الظواهر النفسية والظواهر الفيزيولوجية (٣٩٦) ولا حتى صلة التوازي (٣٩٧)، وحتى هذا التوازي، على فرض وجوده، لا يبرهن على شيء (٣٩٨). والدليل على هذا هو الذاكرة الخالصة (٣٩٩) ذلك أن برجسون يميز بين نوعين من الذاكرة:

(٣٩٥) أي أن المكان صورة متناسبة مع العمل الإنساني ولأغراضه وحسب، وليس موجودا بذاته أو مطلقا.

(٣٩٦) أي ما يحدث في النفس وما يحدث في الجسم.

(٣٩٧) أي أن كليهما يحدث مستقلا عن الآخر ولكن في نفس الوقت

(٣٩٨) أي لا يبرهن على أن أيا منهما هو علة الآخر.

(٣٩٩) وهي بحسب التعريف ليست بذات أساس ولا مقابل فيزيولوجي.

— ذاكرة ميكانيكية، جسمية، وتقوم في مجرد تكرار الوظائف على نحو أتوماتيكي.

— وذاكرة خالصة، تقوم على هيئة صور الذكري.

ويرفض برجسون أن يربط بين الذاكرة والدماغ، وهي العضو الذي يقدمه الماديون على أنه مركز الذاكرة. ويقول أنه لو كان للذاكرة محل محدد في الدماغ، إذن لاختفت أجزاء كاملة من الذاكرة في حالة حدوث إصابات معينة في المخ. ويرى برجسون أن الأولى أن نشبه الدماغ بالمكتب المكلف بتوصيل الإشارات والرسائل من جهة إلى أخرى. إن وظيفة الدماغ ليست القيام بواجبات الحياة الروحية بالمعنى الدقيق. ومن جهة أخرى، فإن الذاكرة ليست إدراكا حسيا وقد ضعف، وإنما هي ظاهرة مختلفة اختلافا جوهريا عن الإدراك الحسي^(٤٠٠).

أما علم النفس الارتباطي^(٤٠١) فإنه يقوم على خطأ مزدوج، هو تصور الديمومة وكأنها مكان، وتصور الأنا وكأنه مجموع من أشياء على هيئة مادية. نفس هذه الأخطاء تؤدي كذلك إلى القول بالتحتمية السيكلوجية^(٤٠٢)، التي تتصور الدوافع وكأنها أشياء تقع معا في نفس الوقت، وتتصور الزمان وكأنه طريق في المكان، ومن ثم تنكر الحرية.

ولكن الحقيقة، عند برجسون، أن شخصيتنا ككل هي منبع ومصدر أفعالنا، والقرار الذي نصدره يخلق ويبدع شيئا جديدا لم يكن من قبل، والفعل إنما يخرج عن الذات، وعن الذات وحدها^(٤٠٣)، وبالتالي فهو حر حرية كاملة. وإذا كان هناك من ينكر هذه الحقيقة رغم وضوحها وضوح البداة المباشرة، فإن علة هذا أن العقل

(٤٠٠) باختلاف كفي وليس كميا وحسب.

(٤٠١) كما في المدرسة السلوكية الأمريكية (وزعيمها واطسن)، وعند بافلوف الروسي صاحب التجارب الشهيرة على الحيوانات.

(٤٠٢) أي أن ما نحس به لا بد بالتحتم أن نحس به، فلا حرية ولا اختيار.

(٤٠٣) وليس عن مجموعة من الظروف المسبقة الداخلية والخارجية، التي تدفع إليه، أي إلى ذلك الفعل، دفعا وبالضرورة أو التحتم.

أو الذكاء ينبنى «ذاتاً» سطحية، تشابه الجسم وعلى مثاله، وبهذا يخفي العقل الذات الحقيقية العميقة ويضع عليها الغطاء، بينما الذات الحققة خلق وديمومة ولا شيء غير ذلك.

رابعاً : الحياة والتطور

هناك مذهبان تقليديان حاول بهما الفلاسفة تفسير الحياة : المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي، وكلاهما، في رأي برجسون، على خطأ سواء بسواء.

ويرى المذهب الأول، الميكانيكي، أن الكائن الحي، أو الكائن العضوي، ماهو إلا آلة تمدها في المحل الأول قوانين عقلية، بينما يرى المذهب الثاني، الغائي، أن هناك خطة محددة يسير على هداها العالم. وكلا المذهبين يغالى، على نحو أو آخر، في أهمية العقل أو الذكاء، هذا بينما يرى برجسون أن العقل مصنوع للعمل لا لمعرفة الحياة. لذلك ينبغي على الفلسفة أن تتعدى الميكانيكية والغائية كليهما، والميكانيكية على الأخص، لأنها تنكر أوضح المعطيات (٤٠٤).

وكما كان الحال مع مشكلة العلاقة بين النفس والجسم (٤٠٥)، فإن برجسون يلاحظ في إطار مشكلة الحياة ظاهرة تبرهن على خطأ المذهب الميكانيكي. وتتلخص هذه الظاهرة في تكون أعضاء حية ذات بنى متشابهة ولكن في فروع متباينة غاية التباين. ومثال ذلك حالة العين عند الحيوانات الرخوية وعند الحيوانات الفقرية، حيث يختلف خط التطور في كل حالة عن الأخرى حتى من قبل أن يكتسب ذلك النوع أو تلك القدرة على الإبصار.

وبفضل مثل هذه الواقعة، وملاحظات أخرى عديدة، يرفض برجسون المذهب الميكانيكي على طريقة داروين أو على طريقة الداروينية الجديدة (٤٠٦)، ويرفض بالتالي التصور الميكانيكي عن الأعضاء الحية. ويرى برجسون أنه ينبغي أن ننظر إلى

(٤٠٤) ومنها أن هناك حرية وأن الحقيقة غير ما يدركه العقل

(٤٠٥) إشارة إلى ظاهرة الذاكرة.

(٤٠٦) أي عند أتباع داروين الذي توفى عام ١٨٨٢ م.

العضو الحي باعتباره التعبير المركب عن وظيفة بسيطة . وهو يشبهه بلوحة رسمها المصور بوسيلة آلاف من اللمسات ، ولكنها كلها مع ذلك تعبير عن إلهام بسيط واحد ، هو إلهام الفنان .

وصحيح أن الكائن العضوي يحتوى على تكوين آلي ، بل قد يبدو كذلك أنه هو نفسه تكوين آلي . ولكن ، فكما أن الجزئيات الصغيرة التي يتكون منها القوس المعباري قد تبدو متطابقة مع خط التماس ، فكذلك تبدو الحياة حين تفحصها تفصيليا مناهج العلوم الطبيعية ، تبدو وكأنها تكوين آلي ، بينما هي ليست كذلك في الحقيقة .

إن الحياة ، باعتبارها كلا ، ليست كيانا مجردا^(٤٠٧) . إن الذي حدث هو أنه في لحظة معينة وفي مواقع معينة من المكان ولد تيار حيوي ، وأخذ يتقل من جرثومة^(٤٠٨) إلى أخرى بفضل الكائنات النامية المتطورة . ويمتهد التيار الحيوي من أجل الانتصار على العقبات التي تضعها المادة في طريقه ، ويرى برجسون أن الجانب المادي في الكائن العضوي يمثل مجموع العقبات التي تبعين على الحياة الالتفاف حولها وتخطيها .

إن الحياة ، في رأي برجسون ، لا تسير على المنطق ، وهي قد تخطئ أحيانا ، وقد تتجمع قواها في ممرات مسدودة ، أو قد تعود إلى الوراء أحيانا . ومع كل ذلك ، فإن الاندفاع الحيوي الكلية على مستوى الكون تستمر في مسيرتها وتبقى قائمة . ومن أجل أن تزدهر الحياة ، فإن «الدفعة الحيوية»^(٤٠٩) تفرع نفسها إلى فروع متنوعة .

وهناك أولا الانقسام الكبير إلى عالم نباتي وعالم حيواني . وتتراكم الطاقة عند النبات تراكما مباشرا ، ليقوم الحيوان بالنهل منها ، وليحولها إلى مادة يتفجر منها العمل الحر .

(٤٠٧) بل هي كيان متعين واقعي فعلي .

(٤٠٨) بالمعنى الحسن للكلمة .

(٤٠٩) أو «الانطلاقة» أو «الاندفاع» (Elan Vital) وهذا هو المفهوم الرئيسي في فلسفة برجسون .

ولكن النبات مربوط إلى الأرض، ووعيه ثقيل لايزال، ولا يبدأ الوعي في التيقظ إلا في عالم الحيوان.

ثم تقوم «الدفعة الخلاقية» بتفريع نفسها، مرة أخرى، في عالم الحيوان في اتجاهين مختلفين، كما لو كانت تحاول منهجين مختلفين: في الاتجاه الأول تصل إلى الاكتمال في نوع الحشرات الاجتماعية^(٤١٠)، وفي الاتجاه الثاني تصل إلى الاكتمال في نوع الإنسان.

من الجهة الأولى، تسعى الحياة إلى اكتساب الحركة السريعة والمرونة عن طريق «الغريزة»، أي ملكة استخدام الأدوات، أو الأعضاء، العضوية^(٤١١) بل وخلقتها خلقاً. والغريزة تعرف موضوعاتها عن طريق التعاطف، ومن الداخل، وهي حين تعمل تعمل بغير خطأ وعملاً واثقاً، ولكن عملها دائماً على وتيرة واحدة، أي «واحد في الطريقة»^(٤١٢).

أما عند الحيوانات الفقيرة، فإن الأمر مختلف، حيث يبدأ الذكاء أو العقل في النمو، في مقابل الغريزة، والعقل هو ملكة صنع الأدوات غير العضوية^(٤١٣). والعقل، بحكم طبيعة جوهره العميق، يتجه، ليس إلى الأشياء، بل إلى العلاقات، إلى الأشكال والهيئات. ولذلك، فإنه لا يعرف موضوعاته من الداخل، بل يعرفها من الخارج. وفي مقابل ذلك، فإن هذه الأشكال الفارغة يمكن أن تمتلئ بأشياء لا نهاية لعددها وبحسب إرادة العقل^(٤١٤). والعقل الكامل يتجاوز حدوده الأصلية، بل ويمكن أن يعمل خارج الميدان العملي الذي خلق له في حقيقة الأمر^(٤١٥).

(٤١٠) من مثل النحل والنمل.

(٤١١) مثل أعضاء الحس، واليدين وغيرها.

(٤١٢) قارن عمل العين مثلاً.

(٤١٣) أو المصنوعة.

(٤١٤) مثلاً فكرة «الضد» تمتلئ بما لا نهاية له من المضمونات.

(٤١٥) حين يتعرض للحقيقة مثلاً، والكلام انتقاد للعقل حين يتعدى حدوده.

وفي الإنسان، أخيراً، يظهر «الحدس»، وإن كان لا يظهر إلا على صورة دفعات سريعة نادرة، وفي الحدس تصبح الغريزة بغير واجب عملي تؤديه وتصير قادرة على التأمل في ذاتها. ومن ناحية أخرى، فإن الإنسان حر. وهكذا فإن كل خط للتطور ينتهي إلى تحرير الوعي عند الإنسان، ويظهر الإنسان وكأنه الغاية النهائية من تنظيم الحياة على كوكب الأرض.

خامساً : الميتافيزيقا

إذا كان الفيلسوف يدع ذاته تنغمس في بحر الحياة التي تحيط بنا، إلا أنه يحاول مع ذلك رسم خط يوضح منشأ وتطور الأجسام والعقل. إن الحدس الأساسي يظهر أن الحقيقة كلها صيرورة، وليست حياة ووعيا وحسب. لا توجد أشياء، وإنما توجد أفعال وحسب، والوجود هو في جوهره صيرورة. تقول العبارة الشهيرة لبرجسون: «هناك في الصيرورة أكثر مما في الوجود» (٤١٦).

إن العقل وحده، وبالتالي العلم، يصوران لنا أن الأجسام ثابتة صلبة. أما الحقيقة فهي أن العالم المادي نفسه في حركة، في اندفاع، ولكنها اندفاع السقوط والتبدد. ذلك أن هناك في رأي برجسون نوعين من الحركة في العالم:

- الحركة الصاعدة، وهي حركة الحياة.

- والحركة الهابطة، وهي حركة المادة.

إن القانون الذي يحكم المادة هو قانون تقلص الطاقة، أما الحياة فإنها تكافح ضد هذا القانون، ولكنه ليس في استطاعها محوه تماماً، وكل ما تقدر عليه هو أن تعوقه وأن تؤخر نتائجه.

ويشبه برجسون ما تفعله الحياة في هذا الشأن، من أجل تقريره إلى الإفهام، بالبخار الذي يخرج على هيئة نفثات من شقوق الإناء، ثم يتكثف في الهواء المكشوف على هيئة قطرات تتساقط. ولكن قدرا ضئيلا من البخار لا يتكاثف على الفور

(٤١٦) أو «ما في الكينونة».

ويجاهد من أجل مساندة القطيرات التي تتساقط . كذلك الحال مع الحياة : فمن مستودع الحياة الهائل تخرج على التوالي أنواع من النفثات ، وحين يسقط كل منها يتكون منه عالم . هذه القطرات التي تسقط هي المادة . وهناك تشبيه آخر حول نفس الأمر : فشأن العالم مع الحركة الحيوية شبيه بشأن الذراع المرفوعة التي إذا تراخت عضلاتها انخفضت . إن المادة كأنها فعل خلاق ولكنه ينحل ويتفكك . ولكن كل هذه الصور والتشبيهات غير كافية ، لأن الحياة تنتمي إلى المجال النفسي ، وليس إلى مجال المكان (٤١٧) .

ونفس الأمر في شأن الوعي . إن الحدس يعمل في نفس الاتجاه الذي تعمل فيه الحياة ، ويعمل الذكاء أو العقل في الاتجاه المعارض . وهذا هو السبب في أن العقل في جوهره مرتبط بالمادة متوافق معها . أما الحدس ، فإنه هو الذي يظهر لنا الحقيقة الحقيقية ، التي فيها تبدو الحياة وكأنها أمواج هائلة تمتد ، ولكن الحواجز تعوقها ، رغم ذلك ، على معظم امتدادها . وهي تنجح في بقعة واحدة في تعدي العقبات ، وتنطلق فيها حرة : هذه الحرية تظهر مع الشكل الإنساني للحياة . لذلك فإن الفلاسفة لم يخطأوا حين أعلنوا حرية الروح واستقلالها بازاء المادة ، وربما كذلك دوامها إلى ما بعد الموت .

ولكن الفلسفة ، مع ذلك ، تاهت عن الطريق الصحيح حين استخدمت في التعبير عن ذلك المعنى لغة العقل ومفاهيمه . ويقدم برجسون تحليلات مفصلة طويلة تفسر كيف نشأت فكرة الفوضى (وذلك ، على التخصيص ، بتداخل نظامين مختلفين ، هما النظام الحيوي والنظام الهندسي) ، وتفسر كيف تكونت فكرة «العدم» ، وهي عنده فكرة زائفة بالمعنى الدقيق .

ويعترض برجسون على أهم النظم الفلسفية التي أنتجها ماضي الثقافات الأوربية . فهو يرى أن ميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو قد ألغت فكرة «الديمومة» ، وذلك بسبب الميل الطبيعي للعقل أو الذكاء (٤١٨) ، وهذا الميل نفسه هو نتيجة

(٤١٧) الذي تأتي منه تلك التشبيهات .

(٤١٨) الذي «يثبت» و«يسكن» ولا يستطيع إدراك الديمومة المتغيرة .

لتصورات قامت اللغة باختلاقها . وهو يرى أن الأمر هو نفسه ، رغم الاختلاف في بعض التفاصيل ، مع النظم الفلسفية الغربية الحديثة ، من مثل فلسفات ديكرات وأسينوزا وليتتز والمذهب النقدي عند كانت وفلسفة إسبنسر على وجه الخصوص . ويرى برجسون أن الطابع «السينائي» للفكر^(٤١٩) يظهر على أوضح ما يكون في فلسفة إسبنسر الذي يدعى أنه يدرك ويصور التطور الحي وكأنه تتابعات من حالات الوجود الذي ينمو ، وهو بهذا ، أي إسبنسر ، ينكر تماما الديمومة الحقيقية ولا ينتبه إليها .

سادسا : الأخلاق

يرى برجسون أن هناك نوعين من الأخلاق : الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة .

أما الأخلاق المغلقة فإنها تدير وجهها عن أكرم ظواهر الحياة ، وهي تنحصر في كونها نوعا من الضغط الذي يمليه المجتمع ، والأفعال التي توافق تلك الأخلاق تتم بشكل تلقائي غريزي . ولا يصل الأمر إلى حد صراع بين الذات الفردية والقوة الاجتماعية إلا في حالات نادرة واستثنائية .

إن الأخلاق المغلقة أخلاق غير شخصية ، وهي مغلقة من ثلاثة أوجه :

- فهي تهدف إلى حفظ العادات الاجتماعية .

- وهي تطابق تماما المطابقة ، أو يكاد ، بين الفردي والاجتماعي ، بحيث أن النفس تظل تدور دوما في نفس الدائرة .

- أخيرا ، فإنها دائما أخلاق مجموعة اجتماعية محددة ، ولا يمكن أن تصلح للإنسانية بأسرها ، لأن هدفها هو تثبيت التلاحم الاجتماعي ، وهذا التلاحم الاجتماعي لا يقوم ، في معظمه ، إلا أساس من الضرورة القاضية باتخاذ موقف الدفاع عن الذات^(٤٢٠) .

(٤١٩) أي أن الفكر مكون من مقاطع ثابتة تبدو متحركة ظاهرا ، كما هو الحال في السينما . وهذا التعبير الأخير أصله كلمة يونانية تعني «الحركة» .
(٤٢٠) أي ضد الجماعات الأخرى .

إلى جانب هذه الأخلاق المغلقة التي تلزم وتوجب على نحو مطلق لا يعرف الحرية، هناك الأخلاق المفتوحة. ويجسد هذه الأخلاق الشخصيات البارزة الاستثنائية والقديسون والأبطال. وهي ليست أخلاقاً اجتماعية، بل هي أخلاق إنسانية وشخصية (٤٢١). وهي ليست ثابتة جامدة، بل جوهرها هو التقدم والخلق.

وهي أخلاق مفتوحة بمعنى أنها تحيط بالحياة كلها في إطار الحب، بل هي تهب كذلك الشعور بالحرية، وتتطابق مع مبدأ الحياة ذاته. إن مصدر الأخلاق المفتوحة هو انفعال عميق، وهذا الانفعال، شأنه شأن العاطفة التي تثيرها الموسيقى، ليس له من موضوع محدد (٤٢٢).

والحقيقة أن الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة لا توجدان على هيئة خالصة. فكل تطلع (٤٢٣) يسعى إلى أن يتأكد ويثبت في شكل إلزام وواجب، وكل إلزام (٤٢٤) يسعى إلى أن يصبح تطلعا. وكلا الشكلين الأخلاقيين، وأحدهما ينبع مما تحت العقل والآخر مما فوق العقل (٤٢٥)، هذان الشكلان يظهران على مستوى العقل، وهو السبب في أن الأخلاق حياة عقلية. والواقع أن الأخلاق المغلقة وتلك المفتوحة كليهما تعبران عن نفس الدفعة الحيوية وتتكاملان فيها بينهما.

سابعاً : فلسفة الدين

القسمة التي أجراها برجسون في ميدان الأخلاق تظهر مرة أخرى في ميدان الدين : فهناك الديانة الساكنة وهناك الديانة الديناميكية.

أما الديانة الساكنة فإنها خلق ذو طابع دفاعي. تدافع به الطبيعة عن نفسها بآزاء نتائج النشاط العقلي، وهو الذي يهدد، أي النشاط العقلي، بقهر الفرد أو

(٤٢١) وهو ما يضاد الطابع «الاجتماعي» ومن هنا «الجمعي»، إذن الافردى واللاشخصي.

(٤٢٢) وهو، أي وجود موضوع محدد، مايعني طابع الجمود والسكون.

(٤٢٣) من يقول التطلع يقول التفتح.

(٤٢٤) وفي الإلزام شيء من الانغلاق.

(٤٢٥) على التوالى من المادة ومن الديمومة.

بتحليل المجتمع . إن الديانة الساكنة تصل ما بين الإنسان والحياة وما بين الفرد والمجتمع ، وذلك بوسيلة حكايات خرافية تشبه الحكايات التي تحكي للأطفال . وهكذا فإن الديانة الساكنة هي نتيجة للقدرة الأسطورية التي للعقل .

إن العقل ، بمعناه الدقيق (٤٢٦) ، يهدد التلاحم الاجتماعي بالتحلل ، ولا تستطيع الطبيعة أن تجابه العقل بالغريزة ، لأن الغريزة في عالم الحيوان حل محلها العقل في عالم الإنسان . ولذلك فإن الطبيعة تعين نفسها بأن تخرج إلى النور القدرة الأسطورية . فإذا كان الإنسان يعرف بالعقل أنه سوف يموت ، وهو أمر لا يعرفه الحيوان ، فإن الطبيعة تعين الإنسان على تحمل هذه المعرفة المريرة بأن تخلق له آلهة تقوم الأساطير بصنعها له . ويضيف برجسون أن دور القدرة الأسطورية في المجتمعات الإنسانية يقابل دور الغريزة في المجتمعات الحيوانية .

أما الديانة الديناميكية (المتحركة) ، أو التصوف ، فإنها شيء مختلف تماما عن الديانة الساكنة التي وصفتها السطور السابقة . إن الديانة الديناميكية هي نتاج للعودة إلى الاتجاه الذي تنبع منه الدفعة الحيوية ، وهي استشعار بذلك الذي لا تستطيع الكلمات أن تعبر عنه أو أن تدركه ، والتي تتطلع إليه الحياة .

إن مثل هذا التصوف لا يقدر عليه إلا بشر استثنائيون يخرجون عن مستوى العاديين . وهو لم يظهر عند قدماء اليونان ، كما لم يظهر في صورته الخالصة عند قدماء الهنود ، لأنه عندهم سيقى تصوفا تأمليا إلى درجة مغالية (٤٢٧) . إنما هو يظهر عند كبار المتصوفة المسيحيين الذين كانوا يتمتعون بصحة روحية كاملة . إن الديانة المسيحية تبدو وكأنها بلورة ذلك التصوف ، كما أنها في نفس الوقت ، ومن جهة أخرى ، أساس له أيضا ، لأن المتصوفة جميعهم ليسوا إلا مقلدين ، ومقلدين ناقصين وإن كانوا مجددين وعلى أصالة ، لذلك الذي أعلن موعظة الجبل (٤٢٨) .

(٤٢٦) راجع «ثانيا» ، مما سبق في هذا الفصل .

(٤٢٧) أي خلوطا بالعقل كما يفهمه برجسون .

(٤٢٨) أي السيد المسيح ، وتجمع هذه الموعظة الهامة أصول الأخلاق المسيحية (انجيل متى ، الاصحاح ٥ - ٧) . والمعروف أن برجسون من أصل يهودي ، ولكنه تحول في أخريات حياته إلى الديانة الكاثوليكية . لاحظ أنه لا يهتم أي اهتمام بالتصوف الإسلامي ، لأنه لا يفكر إلا على تراثه ، ولأهله ولأصحاب ثقافته ، مثله مثل سائر من يؤرخ لهم هذا الكتاب .

إن التجربة الصوفية تسمح ، فيما يرى برجسون ، ليس فقط بتعزيد احتمال التصورات التي عرضها عن الدفعة الحيوية ، بل وكذلك بتعزيد القول بوجود الإله ، وهو الأمر الذي لا يمكن البرهنة عليه بالأدلة المنطقية .

ويقول المتصوفة أيضا إن الإله هو المحبة . ويرى برجسون أنه لا يوجد ما يمنع الفيلسوف من أن يطور فكرة أطلقوها ، وهي التي تقول إن العالم ما هو إلا الوجه الملموس من هذه المحبة ومن الحاجة الإلهية إلى الحب .

كذلك يرى برجسون أن التجربة التصوفية ، مؤيدة بنتائج علم النفس ، تستطيع أن تثبت إثباتا احتماليا ، يصل إلى درجة اليقين ، بقاء الروح بعد الموت .



الفصل الثاني عشر

البراجماتية والمدرسة البرجسونية

أولا : البراجماتية

ازدهر التيار البراجماتي على الخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية وفي إنجلترا، ولكن لم يقتصر ظهوره على هذين البلدين، فقد وجد من يمثله، في حدود عام ١٩٠٠م في ألمانيا، حيث ظهر عند أصحاب المذهب التجريبي النقدي كارل ماركس ولينين، جيورج سيمل، وهانز فايهينجر (١٨٥٢ - ١٩٣٣م)، كما أن اتجاه المدرسة الوضعية قريب جدا من الاتجاه البراجماتي، أما في فرنسا، فإن عددا من مثلي اتجاه «نقد العلم»، وعلى الخصوص أبل ري، يشاركون البراجماتية في أكثر من نقطة التقاء. ومن المفهوم أن كل هؤلاء المفكرين لا يدافعون وحسب عن بضعة أفكار ذات طابع براجماتي، بل إن لهم مذاهبهم الأخرى في نفس الوقت.

وفيا يخلص نظرية المعرفة، فإن البراجماتية تنحصر في القول بإنكار أن تكون المعرفة نظرية وتأملية خالصة، وفي القول بإرجاع الحقيقة إلى المنفعة. ولكن كل واحد من البراجماتيين يعرض هذه المبادئ على نحو يختص به هو، وعلى درجات تختلف فيما بينهم. وعلى حين أن التيار الأكثر تشددا يعلن أن القضية الصحيحة (٤٢٩) هي التي تؤدي إلى نجاح فردي، فإن التيار الأكثر اعتدالا يرى أن الحقيقي هو ما يمكن التحقق من صدقه بوسيلة الوقائع الموضوعية. وسواء كان هذا أو ذاك، فإن كل براجماتي يرى أن المنفعة والقيمة والنجاح هي المعيار الوحيد للحقيقة، وهي أيضا

(٤٢٩) من الوجهة المنطقية.

بصفة عامة جوهر الحقيقة . أما ما يختلف بشأنه البراجماتيون فيما بينهم ، فهو شروط هذه المنفعة وحسب .

والبراجماتية في تيارها الأمريكي - الإنجليزي ليست نظرية في المعرفة وحسب ، بل تضاف إليها في الأغلب فلسفة للحياة تشبه كثيرا فلسفة الحياة عند برجسون .

وترى هذه الفلسفة الحيوية البراجماتية أن الحقيقة لا تعرف الثبات ، بل هي تسيل وتخلق ألوانا من الخلق الحر ، ويعجز العقل عن إدراك هذه الحقيقة ، وتقوم كل معرفة على أساس التجربة . ويتشابه البراجماتيون الأمريكيون والإنجليز مع برجسون أيضا في الأخذ بموقف معين يتسم بالطابع الشخصي والإنساني .

أما الاختلاف الرئيسي بين مثلي البراجماتية والفيلسوف الفرنسي ، فانه يقوم في أن برجسون يعتبر أن وظيفة الحدس هي وظيفة نظرية في جوهرها ، بينما يرى البراجماتيون أن كل معرفة هي عملية بحكم تعريفها (٤٣٠) .

وبصفة عامة يمكن القول إن للبراجماتية وفلسفة برجسون مبادئ مشتركة نبعت عن نفس الأصل ، وقد تطورت البراجماتية في نفس وقت نمو الفلسفة البرجسونية وبالموازاة معها ، وقامت في تاريخ الفكر الغربي بنفس الدور الذي قامت به تلك الفلسفة . ولكنها أصبحت في دائرة الماضي عند منتصف القرن العشرين في أوروبا ، ولم تستمر إلا على نحو جزئي في التيارات الأخرى (من مثل الوضعية الجديدة والوجودية) . لذلك فإننا سوف نمر سريعا على البراجماتيين الثلاثة الشهيرين : ولیم جیمس ، وفردناند شلر ، وجون ديوي . والأول والثالث أمريكيان ، والثاني إنجليزي ، وتأثير الأمريكيين على الفكر الأوروبي عظيم إلى حد أنه يستلزم التوقف عندهما للحظات .

ثانيا : ولیم جیمس

أول من أعلن آراء براجماتية الطابع هو المنطقي والفيلسوف الأمريكي تشارلز

(٤٣٠) لأن هدف المعرفة هو حل المشكلات .

بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤م)، ولكن المذهب البراجماتي ظهر في صورته الواضحة الملامح على يد وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠م)، الذي يعتبر مؤسس هذه المدرسة ويمثلها الأساسي.

كان جيمس شخصية فذة غير عادية، حيث جمع في شخصه بين عالم الفزيولوجيا وعالم النفس المبرز (٤٣١)، كما كان واسع المعارف في ميدان الفنون، وذو طبع متدين عميق التدوين، كما كان إلى هذا كله كاتباً لامعاً، وقد أثر تأثيراً قوياً على مجمل الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي.

ومبدأ فلسفته هو رد فعل معارض للمثالية التي قدمها كلٌّ من برادلي (٤٣٢) والفيلسوف المثالي الأمريكي الكبير جوزيوارويس (١٨٥٥ - ١٩١٦م)، كما بدأت، من جهة أخرى بمهاجمة المذهب الواحد (٤٣٣) والحتمية العلمية، واستخدمت في هذا الصدد تيار «نقد العلم» وطورته.

ويعتمد مذهب جيمس على تصور ديناميكي (حركي) وتعدددي للوجود: أي أن العالم ليس كاملاً نهائياً، ولا يحتوي على جواهر ثابتة، بل هو في صيرورة دائمة دائبة، كما أنه ليس كيئاناً واحداً مفرداً، بل هو يتكون من أفراد متعددين. ويذهب جيمس إلى حد إظهار نوع من التعاطف مع القول بتعدد الآلهة، ووراء هذا كله أنه يرفض دائماً القول بالواحدية ويمتعض منها أشد امتعاض.

من جهة أخرى فإن فلسفته تعارض المذهب العقلي أشد معارضة، وذلك إلى حد إنكار التعارض بين الذات والموضوع، ويصف وليم جيمس نفسه فلسفته بأنها تجريبية متشددة وهو يدفع بفكرة إمكان الموجودات (٤٣٤) إلى حدها الأقصى بالقول بنظرية أسأها Tychism (٤٣٥).

-
- (٤٣١) له كتاب مشهور في «مبادئ علم النفس» وله أيضاً كتاب طريف عن «أنواع من التجربة التصوفية». وله كتب كثيرة مترجمة إلى العربية.
- (٤٣٢) راجع فيما سبق، «الثالث»، من الفصل الثالث.
- (٤٣٣) القول بأن الوجود واحد لا يعرف التعدد.
- (٤٣٤) الإمكان ضد الوجوب أو الضرورة.
- (٤٣٥) من أصل يوناني يعني البخت أو المصادفة.

وهناك نظرية مشهورة تقدم بها وليم جيمس ، هي نظرية «الواحدية المحايدة»
بازاء قطبي الفزيولوجي والنفسي : وفكرتها أنه لا يوجد اختلاف جوهري بين الظواهر
النفسية والظواهر الفزيولوجية .

ولكن أشهر ما تقدم به وليم جيمس من مذاهب هو البراجماتية ، وهي التي ترى
أن الفكرة تكون صحيحة حين تؤدي إلى إدراك موضوعها ، وأن القضية تكون
صحيحة حينما تؤدي إلى نتائج نافعة إذا ما نحن قبلناها ، وحين تثبت أنها قابلة
للعمل . وقد استخدم جيمس للتعبير عن هذا التحقق العملي كلمة "Cash" (النقد
المعدود) ، وقد أساء كثيرون فهم المقصود بها (٤٣٦) . أما «المنفعة» ، فإن وليم
جيمس لا يقصد بها اشباع الحاجات المادية للفرد وحدها ، بل يقصد كذلك كل ما
يساهم في تألق حياة الانسان والمجتمع (٤٣٧) .

ومن هذه الوجهة للنظر ، فإن عقائد الدين صحيحة تماما في نظر وليم جيمس ،
وهو يرى أنه ينبغى الحكم على الدين لا بشيء إلا بتأثيره (٤٣٨) . ويعلن جيمس أنه
لا يدرى أن للدين مغزى ميتافيزيقيا أم لا (٤٣٩) ، ولكن المؤكد أنه على الأقل فرض
خصب (٤٤٠) .

هذا الموجز القصير لا يستطيع أن يوضح على ما يجب مدى غنى مواقف وليم
جيمس ، ولكننا لا نستطيع الدخول في تفاصيل أكثر ، لأن فلسفته تنتمي ، إذا أردنا
الدقة ، إلى حقبة أواخر القرن التاسع عشر الميلادي .

ثالثا : البراجماتية الانجليزية :

ظهرت الفلسفة البراجماتية في بريطانيا تحت تأثير وليم جيمس من جهة ، وعلم

(٤٣٦) وسخرها منه لاتجاهه «الأمريكي» هذا ، وذلك في القارة الأوروبية .

(٤٣٧) هو إذن لم يقصد المنفعة الأنانية لفرد بعينه ، فهو يراعي الطابع الاجتماعي .

(٤٣٨) الدين السذي يؤدي إلى التفاؤل والبشر والنجاح ينبغى الاعتقاد في صوابه ، والعكس بالعكس .

(٤٣٩) أي أنه لا يتعرض لحقيقة العقائد الدينية وفسادها .

(٤٤٠) مادام خصبا ، فهو يمكن أن يؤدي إلى نتائج حسنة ومفيدة .

النفس الجديد المعارض للمذهب الترابي، والذي دافع عنه، أى عن ذلك التيار الجديد في علم النفس، سواء وليم جيمس نفسه أو جورج سكوت (١٨٦٠ - ١٩٤٤م). والممثل الرئيسى لهذه المدرسة الجديدة هو فردناند شلر (١٨٦٤ - ١٩٣٧م) (٤٤١)، الذى كان قد تأثر تأثرا عميقا بالفيلسوف المنطقى الانجليزى ألفرد سديوك، وهو الذى كرر التأكيد على استحالة وجود منطق صورى صرف.

وأول ظهور للبراجماتية الانجليزية كان في كتاب اشترك في تأليفه ثمانية من شباب الفلاسفة تحت عنوان: «المثالية الشخصية» (ظهر عام ١٩٠٢م). ولم يكن كل مؤلفو هذا الكتاب، ومنهم هنرى استيورات (١٨٦٣ - ١٩٤٦م). وشلر نفسه وهاستنجز راشدال (١٨٥٨ - ١٩٢٤م)، لم يكونوا جميعهم من البراجماتيين، ولكنهم قبلوا جميعا المذهب التعددى، وبه عارضوا مثالية برادلى وواحدية اسبنسر على السواء. وهذا الكتاب، شأنه شأن كثير من كتب تلك الفترة، إنما يدل بالأحرى على الأزمة الروحية للقرن التاسع عشر الميلادى أكثر من دلالة على ظهور تيار جديد يؤيد الاتجاه الواحدى.

وكانت الأفكار قد بدأت في التوجه نحو اسم شلر منذ عام ١٨٩١م. حين ظهر كتابه: «الغاز أبى الهول. دراسة في التطور كتبها بدائي من سكان الكهوف»، وهو كتاب غريب، يعلن فيه شلر انتماءه إلى المذهب التعددى وإلى المذهب الشخصانى، ويفصل فيه مذهباً يرى أن الآله كائن شخصى محدد. ولكن هذا الكتاب ينتمى إلى فترة لم يكن فيها شلر بعد براجماتياً.

ولم يبدأ في الاعلان عن كونه براجماتياً بالمعنى الكامل إلا منذ عام ١٩٠٣، ولكنه يسمي البراجماتية باسم آخر هو «النزعة الانسانية»، وهو يأخذ لنفسه تعبير بروتاجوراس المشهور: «الانسان مقياس كل شئ»، ويؤيد السفسطائيين اليونان، ويدافع عنهم ضد المذهب العقلى عند افلاطون (٤٤٢)، بل ويقوى من معنى عبارة

(٤٤١) انظر كتاب الدكتور عثمان أمين في سلسلة «نوابع الفكر الغربى» بدار المعارف.

(٤٤٢) الذى هاجم السفسطائيين كما نعرف.

بروتاجوراس، ليذهب إلى أن الإنسان ليس مقياس كل شيء وحسب، بل هو خالق كل الحقيقة.

والحقيقة عند شلر ما هي إلا كم ضخمة غير منظم ولكنه قابل للتشكيل، وهي لا تصبح «واقعة» (بالألمانية Tat-Sache، أى «شيء للفعل») إلا حين يتصل بها عمل الإنسان. والنتيجة أن سؤال: ما هي الحقيقة؟ يصبح سؤالاً بغير معنى، إنما السؤال الذي ينبغي أن يسأل وأن يتكرر وضعه هو: ماذا نستطيع أن نفعل بها؟

ويهتم شلر اهتماماً أساسياً بالمنطق، وهو في هذا واقع تحت تأثير سدجوك. ويرى شلر أن المنطق لا يستطيع أن يكون صورياً ومجرداً، ويعلن باللاتينية: Ex-*pella* Hominem, Logica, Tamen Usque Recurret («أصرف الإنسان، أيها المنطق، ولكنه سيعود إليك دائماً»). إن المنطق عند شلر هو شيء إنساني، وعليه أن يخدم الإنسان، لأنه أداة فعلية ومتعينة من أجل العمل. ويرى شلر أن مبدأ الذاتية ومبادئ المنطق الأخرى، التي يقال إنها مبادئ مطلقة، هذه المبادئ كاذبة (٤٤٣).

والحال كذلك أيضاً مع «الحقيقة». فيرى شلر أنه لا توجد حقيقة مطلقة، إنما كل حقيقة فهي إنسانية. ولا يقول شلر على الدقة إن كل قضية نافعة حقيقية، وإنما يقول إن القضية الحقيقية لابد أن تكون نافعة، وأن كل قضية تمثل قيمة. وعلى هذا. فإن الحقيقة لا تعلن مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما هي ديناميكية (حركية) وفي صيرورة مستمرة. ويتصور شلر الحقيقة على طريقة داروينية خالصة حين ينجزها إلى مفهوم التيار الحيوى. إن مذهب شلر ليس منطقاً، وإنما هو تحليل منطقي بيولوجي للمعرفة.

ولكن شلر لم يجد صدى موافقاً كبيراً لمذاهبه في أجواء الفلسفة الانجليزية، واعتبره الكتاب سفسطائياً بارعاً، وهي تسمية افتخر بها هو نفسه على كل حال.

(٤٤٣) وهو نفس موقف السفسطائيين الذي يعرض له أفلاطون وأرسطو ليهاجماه.

ولم يكمل أحد مذهب شلر بعد موته عام ١٩٣٧م، ولكن كتاباته العديدة، والتي كتبت في أسلوب رائع، استمرت في إحداث تأثير كبير. ويمكن أن نقول إن جزءا من الأفكار التي توجد متشرة في منتصف القرن العشرين الميلادي إنما تعود إلى فلسفة شلر.

رابعاً: جون ديوى:

اكتست البراجماتية الأمريكية طابعاً خاصاً على يد جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢م)، الذي جمع بين المادية العلمية وآراء وليم جيمس.

وبينما كان مذهب جيمس يتجه على الخصوص وجهة دينية، وبينما كان شلر يريد إقامة مذهب إنساني فلسفي، فإن ديوى يتجه باهتمامه كله ناحية العلوم الطبيعية. وهو يأخذ بالمذهب «السلوكي» الذي قدمه واطسن، وهو المذهب الذي يقول إن العقل ما هو إلا «ما يفعله الجسم». وانتهى ديوى إلى أنه لا توجد معرفة حقيقية خارج المعرفة التي ينتجها منهج العلوم الطبيعية. وإذا كان المفكرون في العصور السابقة، التي لم تتوصل بعد إلى التكنولوجيا التي عرفها العصر الأخير، إذا كانوا يبحثون عن أسباب الأعمال خارج نطاق التجربة (٤٤٤)، فإن ذلك غير ممكن اليوم، وينبغي رفض كل الأفكار التي تتعالى على الطبيعة، في هذا العصر المتقدم، والاتجاه بالكلية إلى «الخبرة» (٤٤٥).

وتعلمنا الخبرة أن كل شيء يتغير، وأنه لا يوجد ثبات أو سكون، لا في ميدان المادة ولا في ميدان العقل، والفكر نفسه ما هو إلا أداة من أجل العمل. ولا يبدأ الإنسان في التفكير إلا حين يصطدم بصعوبات مادية يكون واجبا عليه التغلب عليها (٤٤٦). وبالتالي فإن الأفكار ليس لها إلا قيمة «أدائية» أو «وسائلية» وحسب (ومن هنا تسمية مذهب ديوى «الذرائعية»). إنها ما هي إلا أداة معلقة على الخبرة

(٤٤٤) أي في اليتافيزيقا.

(٤٤٥) Experience. وقد ترجم الكثير من كتب ديوى إلى العربية، بفضل أساتذة التربية الذين اشتغلوا على أفكاره، وبفضل دار النشر الأمريكية «فرانكلين».

(٤٤٦) راجع لديوى كتاب «المنطق» مترجماً إلى العربية بقلم الدكتور زكي نجيب محمود.

النشطة وتتجهها تلك الخبرة وتستخدمها . إن قيمة الفكر تعتمد بالكلية على مدى نجاحها . وفي نهاية الأمر ، فإن الحقيقى هو وجه من أوجه الخير .

وقد ذاعت شهرة جون ديوى على الاخص باعتباره مفكرا تربويا يروم إصلاح مناهج التربية على أساس آراء اجتماعية متشددة في شأن الطابع الاجتماعى للتربية ، ولكن فلسفته هي الأخرى أثرت تأثيرا عظيما جدا في الولايات المتحدة الأمريكية . وقد كانت فلسفته لمدة طويلة أقوى قوة عقلية في تلك البلاد التى تعبد التكنولوجيا ، ولم تعرف خبرة «التقدم» العلمى ، على النحو الذى عرفته أوربا (٤٤٧) .

وإنه لانقلاب عجيب أن ينتهى مذهب وليم جيمس ، الذى خرج من الاعتراض على إعطاء قيمة أعلى مما ينبغى إلى التكنولوجيا والعلوم الطبيعية ، ليتحول على يد جون ديوى إلى واحد من أركان التصور المادى والعلمى للعالم .

خامسا : المدرسة الجدلية :

من المدارس ذات العلاقة مع البراجماتية ، نذكر «المدرسة الجدلية» ، لأنها استمدت بعضا من آرائها الأساسية من البراجماتية .

وتتجمع هذه المدرسة من حول المجلة الفلسفية التى تنشر في زيورخ بسويسرا : «ديالكتكا» (٤٤٨) ، التى بدأت في الظهور عام ١٩٤٧م ، والممثل الرئيسى لهذه المدرسة هو فردنان جونست (ولد عام ١٨٩٠م) (٤٤٩) . ويتعاطف المفكر الفرنسى وفيلسوف العلم المعروف جاستن باشلار (ولد عام ١٨٨٤م) ، وعدد آخر غيره من العلماء والفلاسفة ، مع هذه المدرسة على نحو واضح إلى درجة أو أخرى .

ويرى جونست أن كل معرفة إنسانية هي معرفة جدلية ، ويعنى بذلك إنها ينبغى أن تكفى بفلسفات وبقواعد مؤقتة ، تقوم على أساس الوعى الجماعى الحي للباحثين في عصر ما . فلا يوجد هناك معيار مطلق للحقيقة . ويتج عن هذا أنه لا ينبغى أن

(٤٤٧) لاحظ رنة السخرية من المؤلف الاوربي بازاء الأمريكين .

(٤٤٨) Dialectica .

(٤٤٩) Gonseth .

نقبل بصحة قضايا أو قواعد أو نظريات إلا طالما كانت نافعة لحركة العلم .

ويرى الديالكتيون أن هذا المبدأ صالح في شتى الميادين . وهم يضيفون أنه لا يوجد منطق مطلق ، وإنما توجد وحسب نظم منطقية مختلفة : وعلمنا إما أن نقبلها أو أن نرفضها ، وذلك حسب مدى نفعها .

ولا يقبل الجدليون اللوم الموجه إليهم بأن موقفهم موقف نسبي ، ويصرحون بأنهم لا يقولون بأن الحقيقة نسبية ، وإنما يقولون وحسب أنه لا ينبغي أن نقبل أن يكون لأي شيء قيمة مطلقة (٤٥٠) .

ومن جهة أخرى ، فإنهم يدفعون عنهم المذهب الحسي ، بمعناه الضيق ، والمذهب الاسمي ، اللذين يقول بهما اتجاه الفلسفة الوضعية المنطقية ، ويرون أن منهجهم ممكن التطبيق في سائر الميادين (بما فيها علم النفس الاستبطاني ، بل وكذلك علم اللاهوت) .

ومع ذلك ، فيبدو أنهم يشبهون الوضعية المنطقية في اعتبار منهج العلوم الاستدلالية المنهج الوحيد القادر على إنتاج المعرفة .

وقد ظهرت المدرسة الجدلية في خلال المؤتمر الدولي العاشر للفلسفة (عام ١٩٤٨ م) كواحدة من أقوى المدارس وأكثرها حركة وديناميكية . وقد نجحت في اجتذاب عدد غير قليل من المفكرين الأوروبيين الذين كانوا من قبل من أنصار الوضعية المنطقية . كذلك فإنها مركز جذب لعدد من العلماء والرياضيين ذوي الاهتمامات الفلسفية ، ولعدد من الفلاسفة المنشغلين بدراسة المنهج العلمي في العلوم الطبيعية وفي الرياضيات .

سادسا : المدرسة البرجسونية

تكونت في فرنسا ، تحت تأثير برجسون ، مدرسة واسعة ممتدة الاطراف منذ بداية القرن العشرين الميلادي ، وهو العصر الذي تأثر أيضا بحركة «نقد العلم»

(٤٥٠) أي ثابتة دائما وأبدا وفي كل مكان وزمان .

وبالبراجماتية الأمريكية. وقد اتجهت هذه المدرسة في الاتجاه الحيوى واللا عقلى إلى أبعد مما ذهب إليه برجسون نفسه. وأغلب أعضاء تلك المدرسة ممن يعلنون أخذهم بالبراجماتية، والباقون ممن يأخذون بالاتجاه «الارادى» الذى يعتبر أن للارادة الأولية على العقل، وأن الحقيقة، كما هو الحال عند فردريك شلر، قيمة حيوية (٤٥١).

ولن نستطيع هنا التفصيل في هذه المذاهب بسبب حجم هذه الدراسة المحدود، وعلى كل حال فإنها لا تتميز بأصالتها وتجديدها بقدر ما تتميز بتطرفها. ومع ذلك، فإن التطور الذى مر به قسم من هذه المجموعة يستحق الاهتمام: فقد بدأوا مطرفين قبل الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨ م)، إلا أنهم تحولوا إلى الاعتدال بعد ذلك، حتى أنهم أصبحوا يعتبرون من دعاة القول بالمذهب العقلى. ولكن الواقع أنهم ظلوا، باستثناء بلنديل وحده، خصوما أشداء معلنين للقيمة المعرفية للعقل، وبراجماتيين ينظرون إلى الحقيقة على أنها تكيف مع الحياة. وإذا كانت فلسفتهم فلسفة حيوية مثل برجسون، إلا أنهم ليسوا على عمق أستاذهم الروحى المشترك، الذى قدم هذه النظرة الحيوية إلى العالم.

ونذكر من بين فلاسفة هذه المجموعة، من جهة، عالم النفس موريس برادنز، وهو واحد من أشد المبالغين في الاتجاه اللاعقلى، والفيلسوف الاخلاقى جان دوجولتييه (١٨٥٨ - ١٩٤٢ م)، الذى يجمع إلى النزعة اللاعقلية فلسفة مثالية ذاتية، ومن جهة أخرى، مجموعة المفكرين الكاثوليك الذين تجمعوا، من بين تلاميذ ليون أوليه - لاهرون (١٨٣٩ - ١٨٩٩ م)، بتأثير برجسون. وبعض أعضاء هذه المجموعة، مثل ألفرد لوازى (١٨٥٧ - ١٩٤٠ م)، ولوسيان لابرنتيير (١٨٦٠ - ١٩٣١ م)، ليست لهم في الفلسفة إلا أهمية محدودة، وإن كانوا يحتلون مكانا هاما في الحركة التحديشية الكاثوليكية (٤٥٢).

وهناك آخرون تلمع أسماؤهم في مجال الفلسفة، وأخصهم بالذكر إدوار لسوروا

(٤٥١) أي أن الحقيقة في خدمة الحياة، لا أكثر.
(٤٥٢) أي التي تعيد النظر في العقائد القديمة لتجعلها موافقة للعصر.

(١٨٧٠ - ١٩٥٤ م)، وموريس بلُنْدِل (١٨٦١ - ١٩٤٩ م). ولا يعلن بلُنْدِل عداه الصريح للمذهب العقلي، بل أنه اقترب كثيرا من مجال الميتافيزيقا^(٤٥٣). ومن المهم أن نثبت هنا نص بعض عباراته: «يظهر دائما في أصل العمليات العلمية... يظهر القرار»^(٤٥٤). ويقول: «إن العلوم لا تكشف لنا أى كشف عن جوهر الأشياء»، وذلك «لأن حريتها»^(٤٥٥) غير محدودة. وهكذا يكون بلُنْدِل أكثر تشككا في قيمة العلم من برجسون، الذي يعترف للعلم بالقدرة على النفاذ إلى جوهر المادة.

أما ادوار لوروا، فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك. فالعلم عنده ما هو إلا تنظيم اعتباري^(٤٥٦) خالص، وهو يرى أن النظريات العلمية، بل وكذلك أحكام الوقائع وتقارير الواقع ذاتها، ذات طابع اعتباري خالص. إن العالم هو الذى يخلق نظام الأشياء^(٤٥٧). إن المعطى الذى يقدم إليه هو مادة غير مشكلة، وهو، أى العالم، هو الذى يرسم فيه الوقائع بالمسطرة والبرجل. أن العلم العقلي، في رأى لوروا، ما هو إلا لعب صوري خالص، بلا مغزى يدل على جوهر الأشياء، ولا مضمون في داخله، إنه ما هو إلا خدعة من العقل وحيلة من أجل السيطرة على العالم. ويمكن أن نقول نفس الشيء عن العقائد الدينية، التى لا يستطيع الإنسان أن يجد لها معنى جديراً بتوقف الفكر أمامه. فما هي إذن إلا صيغ وشعائر وقواعد عملية للحياة. وإذا كان لوروا يقبل وجود الإله، فإنه ينكر أنه يمكن إثبات ذلك بالبراهين.



(٤٥٣) وأداة البحث فيها هو العقل.

(٤٥٤) وهو صورة من «الحكم».

(٤٥٥) أي الأشياء.

(٤٥٦) Conventionnel، أي خاضع للاتفاق ولا يدل على طبيعة الأشياء.

(٤٥٧) ولا يكتشف ذلك النظام في الطبيعة.

الفصل الثالث عشر

المذهب التاريخي وفلسفة الحياة عند الألمان

أولاً : خصائص المذهب التاريخي

الذي يقابل ، في ألمانيا ، فلسفة الحياة في فرنسا والبراجماتية الإنجليزية ، هو حركتا المذهب التاريخي والفلسفة ذات الاتجاه البيولوجي .

وهاتان الحركتان مختلفتان فيما بينهما اختلافا جوهريا ، ومع ذلك فانه تجمعهما سمة مشتركة : فهما يشبهان برجسون وجيمس في حيازة حس حاد بالصبورية الحيوية ، كما أن الحركتين تنكران أية قيمة للمنهج العلمي الطبيعي حينما يتصل الأمر بفهم الحياة . كذلك فانها كليهما تأثرتا أقوى تأثير بفلسفة فردريك نيتشه (توفى عام ١٩٠٠م)

والمذهب التاريخي هو أهم هاتين الحركتين . وقد نشأ في إطار العلوم التاريخية في ألمانيا في خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي .

ومن بين رؤساء الحركة التاريخية ، خلاف نيتشه ، نذكر جيورج سيمبل (توفى ١٩١٨م) وهو كاتني يأخذ موقفا نسبيا اختص به في فكر أصيل ، وأهم منه رودلف أليك (توفى ١٩٢٦م) فيلسوف الحياة العقلية ، وعلى الأخص وفي المحل الأول فيلهلم دلتاي (توفى عام ١٩١١م) ، المؤرخ العظيم وفيلسوف التاريخ .

ويدل اسم المذهب على تعلقه بدراسة التاريخ على نحو خاص ، وبالتالي على اختصاصه التطور العقلي والروحي بالاهتمام . وهكذا يصبح التاريخ مركز النشاط

الفلسفي . ويرى أتباع هذه المدرسة التاريخية أنه لا يمكن إدراك جوهر التاريخ لا بمناهج العلوم الطبيعية ولا بأية طريقة عقلانية كانت . والتاريخ عندهم يحتوي على الفكر ويضمه بين جوانبه في أثناء مسيرته . ويتج عن هذا التصور موقف لا عقلي متطرف ونزعة نسبية تقوى إلى درجة أو أخرى .

أما الحركة الأخرى من حركتي فلسفة الحياة الألمانية فهي الفلسفة البيولوجية ، وهي أقل من صاحبها اهتماما بالتاريخ . وهي تفسر الصيرورة ليس على أنها صيرورة العقل في التاريخ ، بل باعتبارها تيار العناصر الحيوية بمعناها العام . ويعد لودفيج كلاجز أهم ممثلي هذا التيار بلاغة وخصبا فكريا في مرحلة ما بين الحربين العالميتين (١٩١٨ - ١٩٣٩م) .

وسوف نعرض فيما يلي بإيجاز للنقاط الرئيسية لنظريات دلتاي ، ونشير إلى أهم أتباعه ، وبعد ذلك نتقل إلى كلاجز .

ثانيا : فيلهلم دلتاي

إذا كان فيلهلم دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١م) ينتمي إلى عصر سابق بالفعل على القرن العشرين ، إلا أن تأثيره امتد إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى . وهذا هو السبب في مكانه هذا هنا .

وقد كان دلتاي مؤرخا مبرزا ، وبدأ باعتناق الوضعية ، ولكنه تأثر من بعد بالفلسفة الكانتية تأثرا قويا . وبهذه الصفة فإنه يعتبر مفكرا نموذجيا في تمثيله لفكر القرن التاسع عشر الميلادي (٤٥٨) . ومع ذلك ، فينبغي اعتباره أيضا من بين أهم ممثلي أزمة ١٩٠٠م . في الحضارة الغربية ، حيث عرف كيف يسيطر على هذين التأثيرين ، الوضعية والكانتية ، ليخرج باتجاه يقوم على النسبية وعلى اللاعقلية .

والمشكلة المركزية عنده هي مشكلة الحياة ، وعلى الأخص تفهم الحياة . وهو يتصور الحياة على أساس غائي ، باعتبارها مجموعة من الاتجاهات والنزعات ، في

(٤٥٨) راجع فيما سبق ، الفصل الأول بوجه عام .

إطار وحدة مقفلة، حيث يقول إنها «مجموع يضم في كنفه الجنس الإنساني». ولكل مظهر من مظاهر الحياة أهميته، باعتبار أنه تعبير من نوع ما عن ميدان الحياة.

وفي إطار نظرية المعرفة، يعارض دلتاي المذاهب العقلانية، ويرى أننا لا نعرف بالذكاء، بل نعرف عن طريق مجموع النفس فينا، ونقرر وجود العالم الخارجي عن طريق إرادتنا حين تعترضها المقاومة. وقد قام دلتاي بتقديم نظرية تفصيلية في طبيعة معرفة العلوم الروحية (وهو ما يطلق عليه اصطلاح اتجاه «التأويل»^(٤٥٩)). وهناك مبادئ ثلاثة أساسية بشأن طبيعة هذه المعرفة:

- المعرفة التاريخية هي تأمل على الذات.

- التفهم ليس هو التفسير^(٤٦٠)، وليس وظيفة عقلية، بل يتم بوسيلة كل القوى الانفعالية للنفس.

- التفهم هو حركة من الحياة باتجاه الحياة، لأن الحقيقة حياة.

ويرى دلتاي أننا لن نستطيع أن ندرك التناسق الكلي للحقيقة، ونماسكها وتلاحمها، إلا عن طريق تعاون كل قوى النفس، وعن طريق تناسقنا ونماسكنا الداخلي نفسه.

وتوصل دلتاي، قرب نهاية حياته، إلى مذهب في تصور العالم، وهو ما يسمى بالألمانية *Weltanschauung*.

ويمكن إرجاع أي تصور للعالم، في نهاية التحليل، إلى منظور الإنسان ومواقفه وإلى اتجاهاته الأساسية بأزاء الحياة. وهكذا، فإنه ينبغي وضع الإنسان ذاته وفلسفته في داخل الإطار التاريخي المعين.

ويرى دلتاي أن التاريخ يسمح لنا بأن نميز بين ثلاثة أنواع ونماذج أو أنماط من

(٤٥٩) *Hermeneutique* وسيعرف هذا الاتجاه ذيوياً هائلاً، من بعد الحرب العالمية الثانية، وإلى اليوم، وخاصة في ألمانيا وفرنسا.

(٤٦٠) على التوالي بالألمانية *Verstehen* و *Erklären*.

الفلسفة ، كل نوع منها يقابل موقفا حيويا جوهريا :

- فإذا ساد الذكاء وسيطر ، ظهرت في مجال الفلسفة النزعة الوضعية المادية .
- وإذا ترأس الاتجاه العاطفي على شتى جوانب حياة الإنسان ، برزت في مجال الفلسفة النزعة المثالية التي تقول بوحدة الوجود والألوهية وحدة موضوعية .
- وإذا سيطرت الإرادة أخيرا ، ظهرت في الفلسفة مذاهب المثالية القائمة على الحرية ، مثل فلسفة أفلاطون ، وعند المسيحية ، وعند كانت .
- ويؤكد دلتاي على أن الفلسفة ، مثلها مثل أي شيء آخر في الحياة الإنسانية هي نسبية كل النسبية . يقول في نص له : «إن فصل الخطاب في التصور التاريخي للعالم هو نسبية كل تصور إنساني ، وكل شيء يتحرك ويتغير ، ولا يبقى شيء ثابتا» .
- ويأتي تأثير دلتاي العظيم على الفلسفة الأوربية في القرن العشرين الميلادي من قوله بالنسبية ومن مقابله بين العقل والحياة ، رغم أن لفلسفته جوانب أخرى متعددة . ولن نذكر من بين هذه المسائل الأخرى إلا نظريته في الزمان ، وهي التي تمهد لنظرية هيدجر في نفس الموضوع .

ثالثا : خلفاء دلتاي

خضع عدد من المفكرين لتأثير فلسفة دلتاي عليهم ، رغم اختلافهم فيما بينهم . ونذكر ، من جانب ، أرنست ثرلنش (١٨٦٥ - ١٩٢٣ م) وهو لاهوتي بروتستانتي ، وألف في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ ، كما أنه مؤرخ للحضارة أيضا ، ومن جانب آخر ، مدرسة تنتسب إلى دلتاي على النحو الحقيقي ، ويخلص كل أصحابها للمذهب التاريخي عند دلتاي ، وإن اختلفوا معه وانفصلوا عنه بشأن نقاط مذاهبه الأخرى .

ونذكر منهم في المحل الأول إدوارد إشبرانجر (ولد عام ١٨٨٢ م) الذي اشتهر بأعماله في فلسفة الحضارة وفي علم النفس وفي التربية . ونذكر إلى جانبه أريك رنآكر (ولد عام ١٨٨٨ م) ، وجيورج ميش (ولد عام ١٨٧٨ م) ، وهانز فراير (ولد عام ١٨٨٧ م) وعلى الرغم من أن تيودورلث (ولد عام ١٨٨٠ م) يبتعد بعض الشيء عن

دلتاي، ولكن يمكن ضمه، هو الآخر، إلى هذه المدرسة. ولم نذكر هنا غير أهم الأسماء في حركة فكرية ذات تفرعات طويلة.

وهناك عدد من المفكرين يقفون خارج حدود هذه المدرسة التي تضم أتباع دلتاي بالمعنى الدقيق، ولكنهم تأثروا على الأقل باتجاهات المذهب التاريخي، وذلك بإظهار اهتمامهم القوي بفلسفة التاريخ.

ونذكر منهم أولاً أرفالد إشبينجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦ م)، مؤلف الكتاب الذي صار أشهر من نور على علم بعد الحرب العالمية الأولى، ألا وهو كتاب «سقوط الغرب»^(٤٦١)، والذي صدر ما بين عامي ١٩١٨ و ١٩٢٢ م. وتقوم فلسفة إشبينجلر على التصورات الحيوية المتطرفة التي قدمها نيتشه وكذلك دلتاي سواء بسواء.

ويعرف إشبينجلر على الخصوص بنظريته في دورات الثقافات^(٤٦٢)، وكل ثقافة منها تعمر حوالى ألف عام. ويأخذ إشبينجلر بالموقف النسبي المتطرف، فلا توجد في رأيه حقائق مطلقة، وكل فلسفة هي تعبير عن عصرها وعن عصرها وحده. وبعبارة أخرى، فلا توجد حقيقة إلا في إطار مجموعة إنسانية محددة.

وقد اعتبر بعض المؤلفين، وعن حق، أن أرنولد توينبي (ولد عام ١٨٩٩ م) ينحومنى إشبينجلر في ميدان فلسفة التاريخ، ولكن توينبي يقف على معارف ذات امتداد أوسع بكثير مما تيسر لإشبينجلر، كما أن النتائج التي يتبهي إليها أقل تشاؤما من نتائج إشبينجلر^(٤٦٣).

وقد حاول توينبي في كتابه «دراسة في التاريخ» (صدر ما بين عامي ١٩٣٤ و ١٩٣٩ م. في ستة مجلدات)^(٤٦٤)، وهو عمل رائع من حيث غزارة المادة التاريخية التي استخدمها، ومن حيث ثراء الفكر فيه كذلك، حاول أن يعثر على القوانين

(٤٦١) وهو مترجم إلى العربية. وانظر كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوي حول مؤلفه.

(٤٦٢) إن كل ثقافة تنشأ وتنضج وتشيخ وتموت.

(٤٦٣) يؤمل توينبي في استمرار الحضارة الغربية في الحياة بفضل الدين، بينما تنبأ إشبينجلر بموتها.

(٤٦٤) له ملخص بالإنجليزية، ولهذا الموجز ترجمة بالعربية. وقد ترجم إلى العربية عددا آخر من كتب هذا المؤرخ. واكمل كتاب «دراسة في التاريخ» بظهور المجلد العاشر منه في عام ١٩٥٤ م.

العامة التي توجه تطور الحضارات وسقوطها . ومن الطريف واجب الملاحظة هنا أن توينبي يحل فكرة دورات الثقافة ودورات التاريخ محل الفكرة التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر الميلادي ، وهي فكرة التقدم .

وقد تأكدت أهمية فكرة الدورات ، التي توجد في أساس فلسفة إشبجلر ، تأكدت بكتاب توينبي ، بل وأخذ بها في المجال العلمي بفضل تعريف مدرسة علم الاجتماع ، التي قادها بتريم سوروكين ، بها . ولنذكر هنا كذلك فيلسوفا آخر من فلاسفة التاريخ ، وهو الإنجليزي كولنجوود (١٨٩١ - ١٩٤٣م) ، وهو الآخر من أنصار المذهب التاريخي .

رابعا : فلسفة الحياة عند الألمان

إذا استثنينا الأخذ على نطاق واسع بالمذهب التاريخي ، فإنه يمكننا أن نقول إن الفلسفة الحيوية الألمانية لم تصل إلى اكتساب السلطة والأهمية التي نالتها الفلسفة الحيوية في البلاد الأنجلوساكسونية (٤٦٥) وفي فرنسا .

وزعماء هذه المدرسة هم فلاسفة بالمعنى الشعبي للكلمة ، وليس بمعناها الدقيق الاصطلاحي . ونذكر منهم كيسرلنج وكلاجز .

أما الكونت هرمان كيسرلنج (١٨٨٠ - ١٩٤٦) ، والذي كان متزعا لمدرسة تدعو إلى الحكمة ، وألف كتابا شهيرا بعنوان : «يوميات رحلة فيلسوف» ، وألف عددا غيره من المؤلفات العديدة ، فإنه يعلن مذهباً لا عقلانياً يربطه إلى براجماتية متطرفة .

أما لودفيج كلاجز (ولد عام ١٨٧٢م) وهو من المتخصصين في قراءة الخط البشري وفي علم نفس الخصائص الشخصية ، فإنه يقدم أفكاراً أكثر جدة وغرابة . وقد كتب كتاباً بعنوان : «العقل خصم للنفس» (في ثلاثة مجلدات ، صدر عام ١٩٢٩ - ١٩٣٢م) وفيه يطور مذهباً معارضاً للعقل كل المعارضة . ويرى هذا

(٤٦٥) أي إنجلترا وأمريكا .

المذهب أن كل شيء هو ذو نفس، ويسود هذا العالم الحسي، في كل أجزائه، يسود انسجام «وتوافق» طبيعي. وللاسف، في رأي كلاجز، «عن طريق توسط الإنسان»، فإن «قوة خارجية عن الكون تسمى العقل ظهرت فجأة في العالم، واجتهدت في فصل الجسم عن النفس، وهو ما يعني قتل الخلية الحيوية».

إن العقل في رأي كلاجز هو الذي يرلّد الشخص والإرادة، ومعه يظهر العنصر الخارجي الذي يميل إلى الظهور الاستعراضي^(٤٦٦) في العقل، وبوسيلة السلوك يقوم العقل بعمل قاتل في حق الحياة. إن العقل خصم للنفس وخصم للطبيعة وخصم للإخلاص، ولكل ما هو ذي قيمة. لذلك فينبغي، في رأي كلاجز، أن نرفض العقل، وأن نعود إلى تصور العالم على ما كان عليه عند البلايين^(٤٦٧)، أي إلى حياة تتحرر من العقل كل التحرر، وتتمتع بالروح البدائية بغير وعي منها.



(٤٦٦) Eccentricité.

(٤٦٧) قوم سبقوا اليونان في نفس المنطقة وكانوا يعيشون في سلام.

ملاحظات ختامية انتقادية على فلسفات الحياة

لقد أبرز الفلاسفة الذين أتت على ذكرهم الصفحات السابقة ظاهرة الحياة وخصائصها المتميزة أعظم إبراز، وأكدوا على اختلافها الجوهرى عن المادة. وقد أتاح هذا الخدس الأساسي لهم، والذي أحسوا به بقوة وعبروا عنه في حماس، أتاح لهم، ولبرجسون ولوليم جيمس على الأخص، أن يتصدوا لسيطرة الاتجاه الوضعي والاتجاه المثالي في خلال القرن التاسع عشر الميلادى، وأن ينتصروا على هذين الاتجاهين. فهذا الخدس إذن (٤٦٨) يمثل إحدى القوى الثورية التي وجهت الفكر الأوربي وجهة جديدة.

ذلك أن الالتفات إلى أهمية الحياة سمح للفلاسفة الحيويين بتحليل عاملي الحياة والحركة، وكثيرا ما كان هذا التحليل تحليلا باهرا، وتفجيرا للإطار الضيق الذي أرادت النزعة العقلية العلمية فرضه على الفكر، والإتيان بتصور أكثر عضوية، وأكثر تعينا، عن الوجود والحقيقة.

ومن جهة أخرى، فإن الإنسان ومشكلاته الحية الحقيقية وجد عند فلاسفة الحياة المكان الذي يستحقه في عالم الفكر.

ومن هذه الوجهة للنظر وتلك، فإن فلاسفة الحياة، الذين حرروا الفكر الغربى من الاتجاهات والأفكار التي قيدت العقل في القرن التاسع عشر الميلادى، والذين يُحمد لهم هذا التحرير، هؤلاء الفلاسفة يستحقون الاعتراف لهم بالفضل العظيم. بل أن فضلهم لأعظم من أن يستطيع الفكر في منتصف القرن العشرين الميلادى أن يقدر حق قدره.

أما الاتجاه التاريخي فإنه استحق قيمة خاصة لأنه جذب الانتباه إلى الطابع

(٤٦٨) المقصود الفكرة الرئيسية، كما سبق وأشرنا.

الخاص الذي يميز الواقعة التاريخية، وأدى إلى أن يفحص الفلاسفة عددا من المشكلات المتصلة بالمنهجية التاريخية، بل وكذلك عددا من المسائل المتصلة بالحياة على الأرض.

ولكن الذي يؤسف له أن جهد هؤلاء المفكرين، من أجل فهم أكمل وأشمل للحقيقة الحية، قد اقترن به خطأ الارتكان إلى افتراض واحدٍ النظرية^(٤٦٩)، وإلى تصور عن العقل أخذوه عن العهود السابقة، ولم يستطيعوا أن يتخلصوا منه بشكل كامل.

أولا : واحدة النظرية عندهم

ذلك أن فلسفتهم تنظر إلى الحقيقة من منظور واحدٍ، لأنها في الواقع فلسفة ذات اتجاه بيولوجي، ولا تدرك شيئا غير الحياة، ولا تهتم بشيء إلا بالحياة، وهي بالتالي غير قادرة على إدراك حقائق من نوع أعلى^(٤٧٠).

والواقع أن هذا الطابع المتحيز للفلسفة الحيوية لا يقل في شيء عن حدة نفس هذا الطابع عند الفلسفة المثالية، بل أنه هنا أخطر وأخطر: لأن الذي تأخذه الفلسفة الحيوية باعتباره مركزا لاهتمامها، والذي تفسر به معظم الوقت كل شيء، إنما هو الحياة الحيوانية الخالصة، بينما كان المركز ووسيلة التفسير في المثالية هو العقل.

ثانيا : فكرهم الضيقة عن العقل

وهم، من جهة أخرى، يقولون بتصور للعقل لا يقل ضيقا ومحدودية عن تصور القرن التاسع عشر له. إن الذي يحاربه الفلاسفة الحيويون إنما هو في الواقع العقل الاستنباطي كما نلقاه في العمليات الذهنية التي يقوم بها علماء الطبيعة المحدثون. وهكذا ينجزل فلسفة الحياة الذكاء إلى هذا النوع من الهيكل العظمي المتيسر، وينكرون الحدس العقلي، متفقين في هذا مع كانت، ويرجعون العقل في كليته إلى

(٤٦٩) هو النظرية الحيوية.

(٤٧٠) من مثل الألوهية.

مجرد الوظيفة البرهانية .

ولهذا فليس عجباً أن يكون هؤلاء الفلاسفة قد غُطّي على أبصارهم فلم تدرك وجود قوانين موضوعية ، كما لم تدرك أيضاً ، في معظم الحالات ، الفرق القائم بين العقل والوظائف النفسية الحيوانية ، بحيث قالت باتجاه معارض للعقل ، متطرف في معارضته .

وهكذا يبقى هؤلاء الفلاسفة في نطاق المذهب الاسمي ويقتنون في إطار الاتجاه النفساني ، وغير قادرين على إدراك ما يتعدى الحواس إدراكاً واضحاً مستقراً^(٤٧١) .

وتلخيصاً ، فإن فلسفة الحياة تظل ، بيننا هي في القرن العشرين الميلادي ، متعلقة إلى حد كبير بالعقلية القديمة التي كانت سائدة في الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر الميلادي ، على الرغم من كونها في نفس الوقت ، وليس على ذلك من خلاف ، قوة تحريرية كبرى من القوى العاملة في الفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين ، والتي ولّدت فلسفته الجديدة .

ولعل هذا هو السبب في أنها ، أي فلسفة الحياة ، بعد أن لمعت أعظم التمتع ، تأخرت إلى الصفوف الخلفية ، وحلت محلها في الأهمية الفلسفة الوجودية^(٤٧٢) ، وهي الأخرى فلسفة لا تقل عنها نفاذاً واهتماماً بالمشكلات الإنسانية المتعينة ، وكذلك الفلسفة الميتافيزيقية الجديدة .



(٤٧١) يقصد الحقيقة الموضوعية .

(٤٧٢) وذلك فيما بعد الحرب العالمية الثانية .

الباب الخامس
فلسفة الماهية
(الفينومينولوجيا)

الفلسفة الفينومينولوجية تشكل التيار الفلسفي الثاني الكبير الذي أدى إلى قطع الصلة والانفصال عن الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية، وهو في ذاته ثاني اثنين، والآخر كما رأينا هو فلسفة الحياة، ولكن نوع مساهمتهما في قطع الصلة مع فكر القرن التاسع عشر الميلادي مختلف تماما في كل حالة عن الأخرى.

والأدق أن يقال أن الفينومينولوجيا هي واحد من تيارين من نفس النوع خرجا من معطف واحد، هو معطف مذهب فرانز برنتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧ م). أما التيار الثاني، بجوار الفينومينولوجيا، فهو الذي يمثل الكس مينونج (١٨٥٣ - ١٩٢١ م). وكرستيان إرنغلز (١٨٥٠ - ١٩٣٢ م).

وقد شيد مينونج نظرية في الموضوع (Gegenstandtheori) تشبه، من أوجه عديدة، النظرية الفينومينولوجية.

أما الفينومينولوجيا ذاتها، وهي أهم بكثير من تلك الحركة الأخرى، فإن الذي أسسها هو ادمند هُسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨ م). وتبعته في ذلك مدرسة كبيرة شملت شخصيات قوية، وقد بدأت في ألمانيا أولا، ثم انتشرت في أرجاء بلاد الغرب (٤٧٣).

وينبغي أن نبرز سمتين أساسيتين من سمات الفينومينولوجيا. فهي منهج في المحل الأول، وهو منهج ينحصر في وصف «الظاهرة»، أي ماهو معطى مباشرة. ومن هذه الجهة، فإن الفينومينولوجيا، باعتبارها منهجا، تغض النظر عن العلوم الطبيعية، أي لا تنتبه إلى نتائجها، وبالتالي فإنها تتعارض مع المذهب التجريبي. كذلك، فإنها تصرف النظر عن تقديم نظرية في المعرفة كخطوة أولى في الموقف الفلسفي، وهي بهذا تتعارض مع المثالية. ونرى من هذا كله أن الفينومينولوجيا، باعتبارها منهجا، تبتعد ابتعادا حاسما عن الاتجاهات التي كانت سائدة في خلال القرن التاسع عشر.

(٤٧٣) يقول المؤلف حرفيا: «العالم».

ومن جهة أخرى فإن موضوع الفينومينولوجيا هو الماهية (Essence)، أي المضمون العقلي المثالي للظواهر (٤٧٤)، الذي يدرك في إدراك مباشر، هو رؤية الماهيات (Wesensschau). ومن هذه الوجهة للنظر، فإن الفلسفة الفينومينولوجية تقف في تعارض مع فلسفة القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب مرة أخرى، وهي الفلسفة التي لم تكن تعترف لا بوجود ماهيات ولا بإمكان معرفتها.

وقد أنتج هسرل في أخريات حياته نظرية جعلته يقترب من الفلسفة الكانتية الجديدة (٤٧٥). ولكن مدرسته في مجملها لم تتابعه على خط هذا التطور.

وقد أثرت الفينومينولوجيا ونظرية الموضوع عند ميننج، تأثيرا كبيرا على تطور مذهب الواقعية الجديدة (عند جورج مور)، وعلى تطور الوجودية (عند هيدجر) (٤٧٦)، وعلى الميتافيزيقا (عند هارتمان) (٤٧٧).

ونذكر من بين فلاسفة الفينومينولوجيا الكساندر يفاندر (١٨٧٠ - ١٩٤١م)، أوسكار يكر (ولد ١٨٩٣م)، رومان انجاردن (ولد عام ١٨٩٣م). (٤٧٨)، كتراد.

(٤٧٤) مفهوم الماهية من أهم مفاهيم الفلسفة، والمعنى الأساسي للكلمة يدل على ما يتقوم به الشيء أو الفكرة من حيث الأساس. يقول الجرجاني في «التعريفات»: «الماهية تطلق غالبا على المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب ماهو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمله للوازم ذاتا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث أنه محل الحوادث جوهر».

(٤٧٥) راجع الفقرة الأخيرة من «سادسا»، من الفصل الرابع عشر.

(٤٧٦) راجع الباب السادس، الفصل السابع عشر.

(٤٧٧) راجع الباب السابع، الفصل الثاني والعشرين.

(٤٧٨) يعد المؤلف الرئيسي لرومان انجاردن، «المعركة حول وجود العالم»، واحدا من أهم المنشورات الفلسفية الحديثة. ولكن لن نستطيع الحديث عنه هنا للأسف، ولا حتى إدخاله في إطار الفلسفة الأوروبية الحالية، لأن الكتاب لا يوجد إلا باللغة البولندية، وهي لغة لا يقرأها معظم فلاسفة أوروبا. ولا نشير إلى الأمر هنا إلا لمجرد الاحتجاج في هذه المناسبة على عادة سيئة، ولكنها سائدة، وتمثل في نشر المؤلفات الفلسفية بالمعنى الدقيق في لغات وطنية لمؤلفيها، بينما هذه اللغات لا تكون دوائرها إلا محدودة بالضرورة إلى مدى أو آخر، وهذا، على الأخص، هو حال اللغة الفنلندية واللغة البولندية واللغة الهولندية. وينبغي أن يتقرر نشر مثل هذه المؤلفات في لغة واحدة وحسب، والإنجليزية هي أنسب اختيار في الظروف الحالية.

=

مارتنس، مورترز جايجر (١٨٨٠ - ١٩٣٧ م)، اديت شتاين (ولدت عام ١٨٩١،
ودخلت سلك البراهيات الكرمليات، وماتت عام ١٩٤٢ في معسكر اعتقال
نازي)، أدلف رايناخ (١٨٨٣ - ١٩١٦ م). ومن الفينومينولوجيين الفرنسيين نذكر
الكساندر كواريه. ويوجد في أمريكا مارفن فاربر الذي يعد من أهم ممثلي
الفينومينولوجيا وناشريها.

ولكن أيا من هؤلاء لا يمكن أن يقارن أهمية مع ماكس شلر (١٨٧٤ -
١٩٢٨ م)، وهو أكثر مفكري المجموعة أصالة وتأثيراً إلى جانب هسرل نفسه.



= والواقع أن الدراسة الجادة للفلسفة تفترض معرفة اليونانية واللاتينية، فإذا أضفنا اللغات الأوربية
الرئيسية الثلاث (الإنجليزية والفرنسية والألمانية)، أصبحت اللغات التي ينبغي أن يتعلمها
دارس الفلسفة الأوربية خمساً، ولا يوجد ما يمنع من إضافة أية لغات أخرى إلى ما لا نهاية.
(هامش من المؤلف).

الفصل الرابع عشر إدمند هُسرل

أولاً: تطور فكره وأهميته

كان هسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨م)، مع برجسون، صاحب أكبر تأثير على الفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وهو تأثير دائم وعميق معاً. وهو تلميذ للفيلسوف الألماني برنتانو، كما أنه درس أيضاً مع عالم النفس الألماني كارل اشتumpf (١٨٤٨ - ١٩٣٦م).

وقد قام هسرل بالتدريس في جامعات هاله ثم جوتنجن ثم فرايبورج الألمانية كلها. وتتميز بأنه دؤوب على العمل لا يتعب، وقد جمع إلى موهبة تحليلية نادرة نفاذاً عقلياً عظيماً.

وأعماله الفلسفية عديدة جداً، وقراءتها من أصعب الأمور، ليس بسبب أن لغة هسرل صعبة، بل بسبب صعوبة الموضوع ذاته. وهسرل نموذج في دقة الكاتب الفلسفي وتحديده، ويمكن تشبيهه من هذه الزاوية بأرسطو (٤٧٩).

ومن حيث النظام الفلسفي، فإن هسرل امتداد لكل من برنتانو واشتumpf، كما أنه امتداد غير مباشر، بواسطة برنتانو، للمدرسة الفلسفية في العصر الوسيط (٤٨٠). كذلك، نجد لديه تأثيراً واضحاً بالاتجاهات الكانتية الجديدة (٤٨١).

(٤٧٩) يُعرف أرسط بدقته في الإصطلاح.

(٤٨٠) المقصود اهتمامه بالتحليلات الدقيقة والألفاظ ونوع من التجريد، وراجع أول فقرة من «ثالثاً» فيما يلي.

(٤٨١) راجع فيما سبق ما كتب عنها، في الفصل العاشر.

بدأ هسرل حياته الفلسفية بأبحاث عن علم الرياضيات ، حيث نشر الجزء الأول من كتابه الهام «فلسفة علم الحساب» ، ولكنه مؤلف لا يدل في شيء على الطريق الذي سوف تأخذه من بعد فلسفة هسرل (٤٨٢) . وقد ظهر في عام ١٩٠٠ - ١٩٠١ م. مؤلفه الأساسي ، وهو «بحوث منطقية» ، وفيه يفحص أسس المنطق .

وينقسم هذا الكتاب الضخم إلى جزئين : الجزء الأول منها ، والمعنون «تمهيدات للمنطق الخالص» ، يحتوي على نقد للاتجاه النفسي والاتجاه النسبي من وجهة نظر عقلية وموضوعية ، بينما يقوم الجزء الثاني بتطبيق المبادئ التي احتواها الجزء الأول على بعض المشكلات المعينة في فلسفة المنطق .

وفي عام ١٩١٣ م. نشر هسرل كتابه «أفكار حول الفينومينولوجيا الخالصة» ، حيث تتحول الفينومينولوجيا إلى «فلسفة أولى» (٤٨٣) ، ويكون موضوعها هو المعرفة بوجه عام ، ويحتوي الكتاب على نتائج ذات طابع مثالي .

وتتطور هذه النتائج المثالية على نحو شامل في الكتاتين التالين لهسرل : «المنطق الصوري والمنطق الترانسندنتالي» (ظهر عام ١٩٢٩ م) و«التجربة والحكم» (ظهر عام ١٩٣٩ م) .

وهكذا ، يمكن إيجاز الطريق الذي سلكه فكر هسرل على النحو التالي : فهو ينطلق من دراسة الرياضيات دراسة فلسفية (٤٨٤) ، ثم يبدع منهجاً ذا طابع موضوعي وعقلي (٤٨٥) ، لينتهي إلى المثالية وهو بسبيل تطبيق هذا المنهج على دراسة الوعي .

وقد امتد تأثير هسرل في اتجاهات متعددة مختلفة . ومن أهم النتائج التي أسفرت عنها كتاباته أن التحليلات النفاذة التي يحتويها كتاب «بحوث منطقية» قد ضربت في الصميم المذهب الوضعي والمذهب الاسمي ، وهما اللذان كانا يسيطران على فكر

(٤٨٢) أي طريق الفينومينولوجيا .

(٤٨٣) أي فلسفة تضع المبادئ لكل جوانب المعالجة الفلسفية التالية ولشئ الميادين .

(٤٨٤) قارن في هذا ما بدأ به برتراند رسل .

(٤٨٥) هو المنهج الفينومينولوجي .

القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا .

كذلك ، فإن المنهج الجديد الذي ابتدعه هسرل ، والذي يهتم بمضمون الموضوع موضع الدراسة ، وماهيته ، شارك مشاركة قوية في تكوين اتجاهه فكري يعارض الاتجاه الكانتي (٤٨٦) . ومن هذه الوجهة للنظر ، فإن هسرل يعتبر واحدا من أهم مؤسسي الفلسفة الجديدة في الفكر الغربي في القرن العشرين الميلادي .

ومن جهة ثالثة ، فإن منهجه ، الذي يسمى المنهج الفينومينولوجي (٤٨٧) ، أصبح يستخدم ويطبق على يد قسم كبير من فلاسفة الغرب فيما بعد الحرب العالمية الأولى .

أيضا ، فإن أعمال هسرل تحتوي على تراكم هائل من التحليلات الدقيقة والنافذة ، إلى حد أنه يمكن القول إن المؤرخين لم يضعوا أيديهم بعد على كل ما يشكل قيمة هذه الكتابات التي تعد نبعا عظيما للمعرفة ، ولم يجددوا بعد مدى قوة فائدتها (٤٨٨) ويظهر أن كتابات هسرل في طريقها إلى أن تصبح مصدرا أساسيا معتمدا من مصادر الفلسفة الغربية ترجع إليها الأجيال القادمة في الحضارة الغربية .

وإذا كان هسرل قد أسس مدرسة كثيرة الأعضاء عظيمة الأهمية ، إلا أن تأثيره لم يقف عند حدود تلك المدرسة ، بل هو يمتد إلى مجمل الفلسفة الغربية في النصف الأول من القرن العشرين .

ولا يمكن أن نفكر مجرد تفكير في تقديم ولا حتى كتاب واحد من كتب هسرل الأساسية في هذا المقام ، ويلزم أن نحيل ، من بين كتابات هسرل ، إلى كتابه «بحوث منطقية» قبل أي كتاب آخر . فلن نقدم هنا إلا عرضا شديدا للإيجاز لكل من :

(٤٨٦) لأن كانت لا يهتم بالمضمون أو بالموضوع ، أو بالشيء في ذاته ، أي اهتمام .

(٤٨٧) أو «الظاهري» أو «الظاهراتي»

(٤٨٨) من المعروف أن «أرشيف هسرل» أصبح موضعاً للدراسة ، بعد وفاته ، وإلى اليوم . وهو يضم الكتابات التي لم تنشر في حياة هسرل .

- منهج هرل .

- نظريته في المنطق .

- تطور فكره حتى انتهى إلى المثالية .

ثانيا : نقد المذهب الاسمي

يحتوي كتاب «أبحاث منطقية» على نقد تفصيلي للمذهب الاسمي، الذي غزا كل الفكر الفلسفي الغربي منذ لوك وهيوم (٤٨٩)، وسواء تخفى تحت اسم المذهب التجريبي أو المذهب النفساني (٤٩٦) .

ويرى الاسميون أن القوانين المنطقية ماهي إلا تعميمات تجريبية واستقرائية مماثلة لقوانين العلوم الطبيعية، ويرون أن «الكلي» ماهو إلا تصور عام هيكلي .

أما هرل فإنه يبرهن على أن القوانين المنطقية ليست قواعد على أي نحو من الانحاء، وعلى أن المنطق ليس علما معياريا (٤٩١)، وإن كان أساسا للمذهب معياري، شأنه في هذا شأن كل العلوم النظرية . فالواقع، في رأي هرل، أن المنطق لا يقول شيئا عما ينبغي أن يكون أو عن الواجب، إنما هو يتحدث عن الوجود (٤٩٢) . ولناخذ مثلا قانون عدم التناقض ، فإنه لا يقول إنه لا يمكن إطلاق قضيتين متناقضتين، وإنما يقول وحسب أن الشيء الواحد لا يمكن له أن يتسم بصفات متناقضة .

بعد هذه الاعتبارات ، يتجه هرل ناحية الاتجاه النفساني، الذي يرى أن المنطق ماهو إلا فرع من علم النفس . ويرى هرل أن الاتجاه النفساني يُخطئ خطأ مزدوجا : فلو كان على صواب، إذن لكانت القوانين المنطقية (٤٩٣) غامضة غموض

(٤٨٩) انظر فيما سبق «أولا» ، من الفصل الأول، وهامش (٢٥) .

(٤٩٠) سيأتي تعريفه بعد قليل .

(٤٩١) «معياري»، أي يضع قواعد الصواب والخطأ .

(٤٩٢) وهو نفس موقف أرسطو في الواقع (راجع في هذا موقفه من مبدأ عدم التناقض) .

(٤٩٣) أهمها قانون الذاتية وقانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع .

القوانين السيكلوجية، ولكانت في هذه الحالة مجرد قوانين احتمالية، ولاقتضي هذا أن وجودها يفترض مسبقاً وجود الظواهر النفسية، وهذه كلها أمور غير مقبولة. أما الذي يراه هسرل بالمقابل، فهو أن القوانين المنطقية تختلف في نوعها عن القوانين السيكلوجية اختلافاً كاملاً: فهي قوانين نموذجية وقبلية^(٤٩٤).

- من ناحية أخرى، فإن الاتجاه النفساني، يُفسد تماماً معنى القوانين المنطقية، فهذه القوانين لا شأن لها لا بالفكر ولا بالقضية ولا بالحكم، إلى غير ذلك، وإنما هي تتصل بها هو موضوعي. إن موضوع المنطق ليس حكماً معيناً يطلقه أحد الناس، بل المضمون الذي يحتويه هذا الحكم ودلالته، والمضمون والمطلوب يتيمان إلى مستوى نموذجي.

أخيراً، فإن مؤسس الفلسفة الفينومينولوجية يعارض المذهب الاسمي بشأن نظرية هذا المذهب في التجريد. ويوضح هسرل أن «الكلي» لا علاقة له بالتصور التعميمي^(٤٩٥). ذلك أن ما نتصوره نحن، حين ندرك مصطلحاً رياضياً على سبيل المثال، ليس بذي أهمية كبيرة^(٤٩٦). وقد أخطأ لوك وهيوم، وأتباعهما، الذين كانوا غير قادرين على فهم مفهوم «الفكرة - الشيء»^(٤٩٧)، أخطأوا حين حددوا مدى «الكلي» فجعلوا منه مجرد صورة^(٤٩٨). والواقع ليس كذلك، في رأي هسرل، إنما «الكلي» موضوع من نوع خاص جداً، حيث أنه مضمون نموذجي عام كلي.

ثالثاً: مذهبه في الدلالة^(٤٩٩)

يعد النقد السابق للمذهب الاسمي والاتجاه النفساني واحداً من أهم إحصابات الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، وهو في نفس الوقت عودة إلى النظم

-
- (٤٩٤) أي سابقة على التجربة.
 (٤٩٥) أي تصوري الذي أمثله فعلاً حين أفكر في «إنسان» أو «عربة»...
 (٤٩٦) لأن المهم هو مضمونه الموضوعي، أي الماهية.
 (٤٩٧) أي الفكرة باعتبارها كانت بذاتها، أي شيئاً بالمعنى الأعم.
 (٤٩٨) هو صورة نستخرجها بالاستقراء من مجموع خصائص أفراد ذلك الكلي. وموقف هسرل أن الكلي ليس كذلك، بل هو كيان قائم بذاته، وليس مجرد «مستخرج».
 Signification (٤٩٩)

الفلسفية الأطلولوجية عند اليونان وفي الفلسفة الأوربية الوسيطة (٥٠٠). هذا النقد يؤسس قول هسرل بأن المنطق ذو ميدان يختص به وحده، هذا الميدان هو عالم المدلولات.

إننا حين ندرك معنى اسم أو محمول في قضية منطقية، فإن ما يشير إليه هذا أو ذاك لا يمكن على الإطلاق أن يعد جزءاً من الفعل الذي يقوم به العقل من جهته. هذا الذي يشار إليه، والذي يقف الفعل العقلي في مقابله، هو الدلالة. إن هناك العدد العديد، إلى ما لا نهاية له، من التجارب الفردية، ولكن هناك دائماً ما تعبر عنه هذه التجارب، وهذا الذي تعبر عنه، أي الدلالة، هو واحد ذو ذاتية مستقلة (٥٠١)، بأقوى معاني هذا التعبير.

ولكن تعبير «يعبر عن» تعبير فيه غموض وإبهام. فهو يستخدم لأداء وظائف ثلاث على الأقل، وهي مختلفة بعضها عن بعض:-

أولاً: فهو يدل على ما «يعبر» عنه اللفظ (أي العنصر النفساني، التجارب المعاشة).

ثانياً: وهو يدل على «مدلول» اللفظ، وهنا يميز هسرل بين أمرين:

أ- معنى التصور ومضمونه.

ب- وما يدل إليه اللفظ (٥٠٢)

ويكتشف هسرل ابتداء من هذا التمييز ثلاثة عناصر في عملية التجريد:

١ - صفة الفعل (أي فعل التجريد) (وهي قد تكون وضعاً للتصور، أو للإثبات، أو للشك، أو للاعتقاد).

٢ - مادة فعل التجريد (وهي تعني مضمونه، ونفس المادة يمكن أن تكون لها

(٥٠٠) وهو ما يعني العودة إلى الموضوعية الأطلولوجية، كما كان الحال عند أرسطو.

(٥٠١) Identique.

(٥٠٢) هناك إذن ثلاث وظائف للمدلول: المعنى والمضمون والموضوع، كما سيأتي.

صفات مختلفة : فيمكن أن يتصور المرء في البداية مضمون قضية ما ، ثم يشك فيه ، ثم يثبت . . . الخ) .

٣- وهناك كذلك موضوع الفعل ، أي ما تشير إليه الكلمة ، هذا بيننا المضمون هو المعنى ذاته الذي يكون للكلمة .

أخيرا ، فإن هسرل يميز بين نوعين من الأفعال العقلية :

أ- الأفعال التي تمنح الدلالة (٥٠٣) .

ب- والأفعال التي تملأ الدلالة ؟ (٥٠٤) .

وهذه الأفعال الأخيرة هي التي تعطي للكلمة مضمونها العقلي الكامل ، بينما الأولى لا تقدم إلا المبدأ المكون لها ، فهي لا تعطي الكلمة «الملا» المتمثل في قصد الدلالة .

وقد أضاف هسرل إلى نظرية الدلالة نظرية في «النحو الخالص» ، أي النظرية الفلسفية في النحو . وفي هذا الميدان أيضا ، كما في ميادين أخرى كثيرة ، قدم هسرل إضافة هامة أثرت في الفكر الفلسفي ، ويسمح تطور المنطق الرياضي ، من بعد ذلك ، بإدراك مدى أهميتها . ويدين المنطق الرياضي إلى هسرل بمفهوم «الفئة السمانطيقية» (٥٠٥) .

وبما جاء به كتاب «بحوث منطقية» ، أيضا ، مذهب هسرل في الكل والأجزاء ، وهو مذهب شديد الطرافة . ولكن لا يمكننا ، في هذا الحيز الضيق ، أن ندخل في تفاصيل هذه النظريات الجديدة كلها ، لأنها لم تنتج من التأثيرات ما أنتجت مذهب هسرل الأخرى ، على الرغم من أنها تعد من أهم ما قدمه الفكر الفلسفي في الحضارة الغربية في القرن العشرين الميلادي .

. Bedeutungsverleihende Akte (٥٠٣)

. Bedeutungserfüllende Akte (٥٠٤)

. Bedeutungskategorie (٥٠٥)

رابعاً : المنهج الفينومينولوجي

إن الهدف الذي يعلنه هسرل من فلسفته هو إقامة دعامة مطلقة اليقين تقام على أساسها كل العلوم كافة، والفلسفة بخاصة. وهو يرى أن المصدر الأعلى لكل إثبات عقلي هو «الرؤية»، أو، حسب تعبيره هو «الوعي المانح الأصلي» (٥٠٦).

ينبغي الاتجاه إلى الأشياء ذاتها. هذه هي القاعدة الأولى والأساسية في المنهج الفينومينولوجي. وكلمة «شيء» تعني هنا «المعطى»، أي ما نراه أمام وعينا. هذا المعطى يسمى «ظاهرة» لأنه «يظهر» أمام الوعي. ولا تدل كلمة «شيء» على أن هناك شيئاً مجهولاً يوجد خلف الظاهرة (٥٠٧). إن فلسفة الفينومينولوجيا (أي علم الظاهرات) لا تشغل نفسها بالبحث في ذلك، وهي لا تتجه إلا إلى المعطى، بدون أن تهتم بالتمييز بين ما إذا كان ذلك المعطى حقيقة أم وهماً، فمهما يكن الأمر فإن الشيء هناك، وهو معطى.

وليس المنهج الفينومينولوجي استبطائياً، ولا هو بالتجربي كذلك. أنه ينعصر في «إظهار» ماهو معطى وفي إيضاح هذا المعطى. وهو لا يفسر مستخدماً القوانين، ولا يقوم بأي استبطاء بدءاً من مبادئ، إنما هو يعالج مباشرة ما يأتي بين أيدي الوعي وفي متناوله، ألا وهو الموضوع.

إذن، المنهج الفينومينولوجي يهدف كلية إلى أن يكون منهجاً موضوعياً. إن ما يتم به مباشرة ليس هو الفكرة الذاتية، ولا هو حتى العمليات التي تقوم بها الذات (على الرغم من إمكان تطبيق المنهج الفينومينولوجي على هذه العمليات ذاتها باعتبارها معطيات)، إنما هو «ماهو» معروف، أو مشكوك فيه، أو محبوب، أو مكروه، ... الخ.

وفي حالة التصور الخالص، فينبغي كذلك إضافة التمييز بين التخيل والتخيل، فحين نتصور مثلاً كائناً خرافياً ما، فإن هذا الكائن الخرافي، موضوع علينا أن نميز

(٥٠٦) . Das Originär Gebende Bewusstsein

(٥٠٧) وهو ما كان يراه كانت.

بعناية بينه وبين أفعالنا النفسية . كذلك الحال مع الثبرة الموسيقية «دو»، والعدد اثنين، والطول، والوسط، . . . الخ، كل هذه «موضوعات»، وليست أفعالا نفسية .

ومع ذلك فإن هسرل يرفض النظرية الأفلاطونية^(٥٠٨)، لأنها لن تكون صحيحة إلا في حالة واحدة، هي أن تكون كل الموضوعات حقيقية . بل إن هسرل ليذهب إلى حد القول إنه «وضعي»، وذلك على أساس أنه يقيم المعرفة على المعطى .

ولكن هسرل يرى أن الوضعيين يقعون في أخطاء فاحشة، وينبغي التخلص من هذه الأخطاء، إذا ما أراد الفيلسوف الوصول إلى الحقيقة الحقة . وتفصيل ذلك، أن الوضعيين يخلطون ما بين الرؤية بوجه عام والرؤية الحسية والتجريبية . وهم لا يفهمون أن كل موضوع حسي ومفرد له «ماهية» . وإذا كان الفرد (الجزئي) عرضيا، من حيث وجوده الواقعي^(٥٠٩)، إلا أنه يوجد في قلب ذلك العرضي ماهية، أو ei-dos كما يقول هسرل باليونانية، أي «صورة جوهرية»، وهذه الماهية هي التي يتعين إدراكها إدراكا مباشرا .

هناك إذن نوعان من العلوم في رأي هسرل :

- علوم الوقائع، وهي تعتمد على التجربة الحسية .

- وعلوم الماهية، أو علوم الصورة الجوهرية (Eidétiques) وهدفها هو الوصول إلى إدراك الماهيات .

ولكن كل علوم الواقع تستند إلى علوم الماهية، وذلك من ناحيتين :

- أولا، هي (أي علوم الواقع) . تستخدم جميعا المنطق، وكذلك، بصفة عامة، الرياضيات (وكلاهما علم ما هو (من علوم الماهية) .

- وثانيا، لأن لكل واقعة ماهية دائمة ثابتة .

(٥٠٨) المقصود نظرية المثل، التي تقول بوجود الكليات «في ذاتها» و«بذاتها»، في عالم مفارق .

(٥٠٩) أي يمكن وجوده وعدمه على قدر متساو من الإمكان .

والعلوم الرياضية علوم ماهوية بشكل واضح . والفلسفة الفينومينولوجية تنتمي إلى نفس العائلة ، لأنها لا تعالج وقائع عابرة ، بل تدرس علاقات ماهوية . والفلسفة الفينومينولوجية وصفية خالصة ، ويقوم منهجها في وصف الماهية . وطريقة سيرها تنحصر في الإيضاح المتدرج ، والذي يتطور درجة درجة بوسيلة الحدس العقلي للماهية .

وحيث أن الفينومينولوجيا تدرس أسس المعرفة ، لذلك فإنها «فلسفة أولى» ، ومنهجها يتميز باليقين الكامل . وفي نفس الوقت ، فإنها علم دقيق وبرهاني . وليس من السهل تطبيق هذه الفلسفة ، ولكن هسرل وتلامذته بينوا أن المنهج الفينومينولوجي فتح آفاقا واسعة أمام بحوث خصبة إلى حد يفوق المتوقع .

خامسا : الاختزال والوضع بين أقواس

إن هدف الفينومينولوجيا هو الوصول إلى الماهية ، ومن أجل تحقيق هذا الهدف فإنها لا تستخدم الشك الديكارتي ، وإنما تستخدم «تعليق الحكم»^(٥١٠) ، وهو مايسميه هسرل بالاسم اليوناني *epoché* (أي «التوقف» ، حرفياً) . والذي يعنيه هذا هو أن الفينومينولوجيا «تضع بين أقواس» عناصر معينة في المعطى ، هي العناصر التي لا تهتم بها^(٥١١) .

ويميز هسرل بين عدة أنواع من الاختزال^(٥١٢) . فالتوقف التاريخي عن الحكم يفعل أول ما يفعل أن يغض الطرف عن سائر المذاهب الفلسفية ، وكأنها غير موجودة ، لأن الفينومينولوجيا لا تهتم بآراء الآخرين ، بل تتجه إلى الأشياء ذاتها .

بعد ذلك ، بعد هذا الإيقاف الأول عن التداخل ، يأتي دور «الاختزال الماهوي»^(٥١٣) ، الذي يضع الوجود الفردي للموضوع موضع الدراسة «بين

^(٥١٠) أي التوقف عن الحكم .

^(٥١١) معنى «الأقواس» ، كما في حالة وضع جملة عرضية في أثناء عرض موضوع أساسي ، فهي توضع

بين أقواس .

^(٥١٢) Reduktion .

^(٥١٣) Eidetische Reduktion .

أقواس» ، أي يعبده هو الآخر عن التداخل في شأن البحث ، لأن الفينومينولوجيا لا تهدف إلا إلى الماهية .

ومع إجراء هذا الاختزال ، الذي يضع جانبا تفرد الموضوع ووجوده ، يكون قد تم الإنحاء جانبا لكل علوم الطبيعة والعلوم العقلية ، بتجارب هذه وفروض تلك على السواء . بل إن الإله نفسه ، باعتباره منبع الوجود ومصدره ، يوضع أيضا مابين قوسين . ويخضع لنفس المعاملة المنطق وسائر العلوم الماهوية الأخرى . إن الفينومينولوجيا لا تدرس إلا الماهية الخالصة ، وهي تستبعد سائر مصادر المعرفة الأخرى .

وقد أضاف هسرل ، في كتاباته الأخيرة ، إلى الاختزال الماهوي نوعا آخر من الاختزال يسميه «الاختزال الترانسندنتالي» (أو المتعالي) . ويقوم هذا الاختزال الجديد ليس في وضع الوجود ، وحده ، بين أقواس ، بل وكذلك كل ما لا يمت إلى الوعي الخالص بصلة . ونتيجة هذا الاختزال الترانسندنتالي هو أنه لا يبقى من الموضوع إلا ماهو معطى للذات وحسب .

ومن أجل الفهم الشامل لنظرية الاختزال الترانسندنتالي ، ينبغي علينا الآن أن ننظر في مذهب هسرل في «القصدية» ، لأنه هو أساس تلك النظرية .

سادسا : القصدية والمثالية

الاختزال الترانسندنتالي هو تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الذات نفسها ، وعلى أفعالها . وكان هسرل قد رأى ، من قبل تقديمه لهذه النظرية الجديدة ، أن ميدان الفينومينولوجيا ينبغي أن يتكون من مناطق مختلفة في الوجود . أحد هذه المناطق هو «الوعي الخالص» ، وهو منطقة متميزة من مناطق الوجود . والطريق إلى هذا الوعي الخالص يكون باستخدام ذلك المفهوم ذي الأهمية العظمى ، ألا وهو مفهوم «القصدية» ، الذي تلقاه هسرل من برنتانو ، وبشكل غير مباشر من فلسفة العصر الوسيط المسيحي .

ويقول هسرل أنه من بين كل الخبرات هناك خبرات معينة تتميز بأنها خبرة بموضوع. هذه الخبرات يسميها هسرل «خبرات قصصية». ومن حيث أنها وعي (حب، تقدير... الخ) بشيء ما، فإنه يقول إنها خبرات ذات «علاقة قصصية» مع ذلك الشيء.

وحين نطبق الاختزال الفينومينولوجي على هذه الخبرات القصصية، نصل من جهة إلى إدراك الوعي باعتباره نقطة علاقة خالصة للقصصية، وباعتباره ما يُعطي إليه الموضوع القصدي، ومن جهة أخرى تتمكن من الوصول إلى موضوع لم يعد له، بعد إجراء الاختزال عليه، من وجود غير ذلك الوجود المعطى قصدياً إلى الذات.

ولا ننظر في الخبرة ذاتها إلا إلى فعلها الخالص، الذي يبدو، في كلمات بسيطة، أنه العلاقة القصصية بين الوعي الخالص والموضوع القصدي.

وعلى هذا النحو تظهر الحقيقة كلها على أنها تيار من الخبرات باعتبارها أفعالاً خالصة (لوعي). وينبغي أن نؤكد بشدة على أن هذا التيار، من حيث هو، ليس أمراً نفسياً، إنما نحن نتناول هنا وحسب بنات وتكوينات نموذجية خالصة. إذن، فالوعي الخالص (الذي يسمى «كوجيتو»^(٥١٤)) حين يتحقق ويعمل بالفعل) ليس ذاتاً حقيقية، وما أفعاله إلا علاقات قصصية، ويختزل الموضوع إلى أن يصبح مجرد معطى إلى هذه الذات المنطقية.

ويميز هسرل كذلك في تيار الخبرات المتتالية بين ماهو «هيولي»^(٥١٥) (أي مادة محسوسة) وماهو «صورة» (أي الهيئة المقصود إليها) ويطلق هسرل اسم Noesis (التفكير) على الجهة التي تهب الصورة لمادة التجارب القصصية، واسم Noema (الفكر) على مجموع المعطيات القائمة في الإدراك الخالص.

ولنأخذ مثلاً حالة شجرة، فنميز بين معنى إدراك الشجرة (هو الـ Noema)، ومعنى الإدراك من حيث هو محض إدراك (وهو الـ Noesis).^(٥١٦)

^(٥١٤) الكلمة مأخوذة من المصطلح الديكارتي.

^(٥١٥) مصطلح أرسطي، يعني المادة، أو ما تدخل عليه الصورة لتحده فيصبح محمداً.

^(٥١٦) يلاحظ وفرة المصطلحات ذات الأصل اليوناني عند هسرل، والمصطلحات الأربعة الأخيرة يونانية، وتعود، في معانيها الأصلية، إلى أرسطو وأفلاطون.

ويميز هسرل كذلك في الحكم ما بين مضمون الحكم (أي جوهر ذلك الحكم) والحكم المنطوق، وربما كان من الممكن تسمية هذا الأخير «بالقضية بالمعنى المنطقي الخالص» هذا إذا كانت الـ (noema) لا تحتوي، إلى جانب شكلها المنطقي، على جوهر مادي.

ماهي خلاصة هذه التحليلات؟ إن الطابع مزدوج البؤرة للخبرة القصدية قد أصبح واضحاً بما لا يدع مجالاً للغموض: فالذات تظهر، مع هذه التحليلات، مربوطاً ربطاً جوهرياً إلى الموضوع، ويظهر الموضوع معطى جوهرياً إلى الذات الخالصة.

ولا شك أن العالم يقف من وراء هذا كله (وإن لم يكن هذا هو الحال دائماً، لأنه من الممكن أن يقوم فعل قصدي بدون أن يكون له موضوع حقيقي في العالم الخارجي)، ولكن وجود العالم ليس ضرورياً لازماً لوجود الوعي الخالص. ونلاحظ أن عالم «الأشياء» الترانسندنتالية (المتعالية) يعتمد كل الاعتماد على الوعي وهو في حالة نشاط وفعل. إن الحقيقة الخارجية عارية في جوهرها عن الاستقلال الذاتي (٥١٧)، وإنما هي وحسب «مجرد شيء ما»، ظاهرة ماهية إلا قصدًا، أو وعيًا، من حيث المبدأ.

وهكذا تصل فلسفة هسرل إلى نوع من المثالية الترانسندنتالية (المتعالية)، التي تتشابه في أكثر من جانب مع مثالية الكانتيين الجدد. والاختلاف الهام الوحيد ما بين هسرل ومدرسة ماربورج يقوم في أن هسرل لا يقبل أن ينحل الموضوع ليصبح مجرد قوانين صورية، وفي أنه يقبل بوجود تعددية من الذوات، التي من الظاهر أن لها وجودها الخاص. وعلى أي حال، فإن مدرسة هسرل لم تتبعه على طريق المثالية هذا الذي سلكه في أخريات مؤلفاته.

(٥١٧) يتجلى هنا اتجاه هسرل نحو المثالية.

الفصل الخامس عشر

ماكس شلر

أولا : شخصيته ، تأثيرات عليه ، تطوره

يحتل ماكس شلر مكانا متميزا بين حلقة الفلاسفة المتأثرين بهسرل ، وذلك بسبب أصالته ومواهبه التأملية .

وقد ولد شلر في ميونخ (ألمانيا) في عام ١٨٧٤ م . وأصبح تلميذا للفيلسوف الألماني أيكن . وقام بالتدريس أولا في جامعات إينا وميونخ ، ثم في جامعة كولونيا بدءا من عام ١٩١٩ م . ثم دعى للتدريس في جامعة فرانكفورت ، ولكنه توفي عام ١٩٢٨ م . قبل أن يستطيع بدء محاضرات بها .

كان شلر خلقا فريدا ، وهو من غير شك ألمع المفكرين الألمان في عصره . وفلسفة الأخلاق هي ميدان قوته ، ولكنه كرس بعض اهتمامه كذلك إلى فلسفة الدين وإلى علم الاجتماع وإلى مسائل أخرى . وفكره دائما فكري الإعجاب وقريب من الحياة ، وتزخر كتاباته بإثارة عدد عظيم من المشكلات . وفي ميدان الأخلاق على الأخص ، فإن كتاباته هي أهم ما أنتجه ويتميز به النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في الفكر الغربي .

وقد وجهت فكره تيارات عديدة ومتنوعة فيما بينها .

ففي سنوات شبابه وقع تحت تأثير أستاذه أيكن^(٥١٨) ، ويشهد على ذلك كتاباه الأولان^(٥١٩) . وكان تفكير أيكن يدور حول حياة العقل ، وهو يمثل نوعا من

(٥١٨) راجع فيما سبق ، الفصل الثالث عشر ، «أولا» .

(٥١٩) سيأتي ذكرهما بعد قليل .

فلاسفة الحياة، ولكنه يختلف عن فلاسفة الحياة في أن حياة العقل هي التي تحتل الأهمية الأولى عنده (٥٢٠).

وقد كان ، من جهة أخرى، معجبا بالقديس أوغسطين (٥٢١)، ويظهر هذا الإعجاب عنده، مقرونًا بتأثره بأستاذه أيكن، في رأيه أن أوغسطين هو صاحب نظرية كبرى في الحب، ولكنه الحب منظورا إليه على نحو جديد تماما لم يعرفه اليونان من قبل.

وفي مرحلته الثانية استمر شلر في السير في هذا الطريق سيرا واعيا. وفي هذه المرحلة تأثر، تأثرا دائما، بخلاف القديس أوغسطين، بكل من فلسفة الحياة ونيتشه ودلتاي وبرجسون، حتى أن البعض (مثل ترولتش) (٥٢٢) سمى شلر باسم «نيتشه الكاثوليكي». ومع ذلك، فربما كان هسرل أعظم تأثيرا عليه في أثناء هذه المرحلة من أي من هؤلاء، وقد طور شلر مذهب هسرل وعدل منه واستخدمه على مستوى غير المستوى الذي وقف عنده هسرل (٥٢٣) ويُعد شلر أول الفلاسفة الفينومينولوجيين، بعد هسرل نفسه.

ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل في حياة شلر.

المرحلة الأولى كما سبق وقلنا، تتسم بسيطرة أيكن على فكر شلر. ثم تأتي مرحلة النضوج (من حوالي ١٩١٣ إلى ١٩٢٢ م) وفيها تظهر أهم أعمال شلر:

- «التزعة الصورية في الأخلاق ونظرية الأخلاق المادية في القيم»، صدر ما بين عامي ١٩١٣ - ١٩١٦ م وهو كتابه الأساسي، وصدر أول ما صدر في الكتاب السنوي الذي كان يصدره هسرل.

(٥٢٠) على غير برجسون مثلا الذي يتم بفكرة الحياة ككل.

(٥٢١) مؤلف ورجل دين مسيحي وفيلسوف (٣٥٤ - ٤٣٠م) كانت فلسفته نابغة من تجاربه الشخصية وتجولاته بين المذاهب والأديان.

(٥٢٢) رجل دين بروتستانتي وعالم اجتماع وفيلسوف تاريخ (١٨٦٥ - ١٩٢٣م).

(٥٢٣) أي انتقل من مستوى المعرفة إلى مستوى الحياة العقلية.

— ثم مجموعتان من البحوث تحت عنواني: «انقلاب القيم» (عام ١٩١٩م)، و«عن الخالد في الإنسان» (عام ١٩٢١م).

ومذهب شلر في هذه المرحلة الثانية مذهب شخصاني^(٥٢٤)، ويقول بالألوهية، ويعتق المسيحية اعتناقا صحيحا.

ولكن شلر يتطور من بعد ذلك تطورا داخليا، ربما شاركت في إحداثه طبيعته المنقسمة والديناميكية الانفعالية التي اتسمت بها حياته وهو هنا لا يفقد عقيدته المسيحية التي تميز بها من قبل وحسب، بل هو يهجر كذلك موقفه الآخذ بوجود الألوهية أيضا. ويظهر هذا التطور بالفعل في كتابه «أشكال المعرفة والمجتمع» (عام ١٩٢٦م) وفي كتابه «مكان الإنسان في الكون» (صدر عام ١٩٢٨م) وذلك على نحو صريح جدا.

والفرق بين المرحلتين يقوم في أنه إذا كان شلر في المرحلة الثانية يتخذ مركزا لفكره مفهوم إله الحب الشخص^(٥٢٥)، فإنه أصبح يقول في مرحلته الثالثة بأن الإنسان إنما هو «المكان الوحيد الذي يتكون فيه الإله» وقد منع الموت المفاجيء قبل الأوان شلر من أن يفصل تطور فكره في هذا الاتجاه الجديد.

ثانيا : نظرية المعرفة :

هناك أنواع ثلاثة من المعرفة :

١- النوع الأول ، المعرفة الاستقرائية عند العلوم الوضعية . وهي تقوم على غريزة السيطرة ، ولا تستطيع الوصول أبدا إلى قوانين إجبارية . وموضوع هذا النوع من المعرفة هو الواقع الخارجي . ويقبل شلر الوجود الحقيقي للواقع الخارجي ، ولكنه يقول متفقا في هذا مع دلتاي ، أن الوجود العارف الذي كله معرفة وحسب شيء غير قائم ، لأن الواقع إنما هو ذلك الذي يعارض أهدافنا بنوع من المقاومة^(٥٢٦) .

(٥٢٤) نسبة إلى الشخص الإنساني ، والمذهب بهذا يعتد بكرامة الشخص وحرية ويعتبره قيمة في ذاته ، وليس مجرد رقم بين الأرقام .

(٥٢٥) وهو السيد المسيح .

(٥٢٦) فالعلاقة ليست علاقة معرفة وحسب .

والصدمة مع الواقع هي التي تثبت وجود الواقع الخارجي .

- النوع الثاني من المعرفة ، هو معرفة «البنية الماهوية» لكل ماهو موجود، أي معرفة «ما» الأشياء (٥٢٧) .

ويستلزم الوصول إلى هذا النوع من المعرفة أن يتوقف سير السلوك المعتمد على الغريزة ، وأن نغض النظر عن الحضور الفعلي للأشياء ، لأن موضوع هذا النوع من المعرفة هو «القبلي» (أو الأولى) . ويرى شلر، متفقاً في هذا مع كانت ، أن هناك معرفة بالقبلي . وهو يسمى «قبلياً» كل القضايا ووحدات المعاني النموذجية التي هي «معطاة» ، وذلك بغض النظر عن أي «موقف» للذات التي تفكر في تلك القضايا والوحدات النموذجية .

ولكن شلر يختلف في هذا الميدان مع كانت في عدة أمور .

أولها : أن ميدان «القبلي» يتكون من الماهيات ، وليس من قضايا ، كما كان يرى كانت .

وثانيها : أن ميدان «القبلي – البديهي» لا علاقة له على أي نحو مع ماهو «صوري» ، كما كان يرى كانت : فهناك قبلي مادي ، وهو مضمونات مستقلة عن الخبرة وعن الاستقراء . والواقع أن شلر يرفض بقوة شديدة متكافئة الاتجاه التصوري المثالي (٥٢٨) والاتجاه الاسمي الوضعي معاً .

وثالثها : أن شلر لا يوافق كانت على أن نظرية المعرفة هي النظرية الأساسية فيما يخص ميدان القبليات . وهو يرى أن أول أخطاء الكانتين أنهم بدأوا بوضع سؤال : «كيف يمكن أن يكون شيء ما معطى أمام العقل ؟» والمفروض هو البدء من السؤال الأهم : «ماهو المعطى ؟» . وعلى هذا فإن شلر يعتبر أن نظرية المعرفة ما هي إلا جزء وحسب من نظرية العلاقات الموضوعية بين الماهيات .

(٥٢٧) Washeit ، من Was الألمانية ، أي «ما» كذا؟

(٥٢٨) مثلاً كان الحال عند كانت .

ورابعها: أن شلر يعتبر أن نظرية كانت في تلقائية الفكر نظرية خاطئة تماما، وهي النظرية التي ترى أن كل ماهو علاقة ينبغي أن يكون من إنتاج العقل (أو)، أحيانا، العقل العملي). والواقع، في نظر شلر، أنه لا يوجد عقل يفرض على الطبيعة قوانينه. إننا لا نستطيع أن نثبت إلا ما يعتمد على الاتفاق والاصطلاح، أما القوانين فلا يستطيع أحد فرضها.

أخيرا، فإن أكبر أخطاء كانت، وكل الفلسفة العقلية معه، هو أنه خلط ما بين القبلي والعقلي. والواقع، عند شلر، أن كل حياتنا الروحية ذات مضمون قبلي، بما في ذلك القسم الانفعالي من العقل، أي ذلك الذي يتأثر ويحب ويكره،... الخ. إن هناك «نظام القلب» القبلي، أو «منطق القلب» (على ما كان يقول باسكال)^(٥٢٩)، بالمعنى الحرفي للتعبير. وابتداء من هذا المنظور، أخذ شلر في تطوير فينومينولوجيا هسرل على نحو اختص به هو وتميز، وفتح بذلك أمام البحث الفينومينولوجي آفاقا جديدة. ويسمى شلر هذا المذهب باسم «القبلية الانفعالية».

- أما النوع الثالث من المعرفة، فإنه المعرفة الميتافيزيقية، أو معرفة الخلاص (أو النجاة). وهو يتج عن الربط بين نتائج العلوم الوضعية والفلسفة التي تدرس الماهيات. وموضوعه، أولا، هو المشكلات التي تقع على حدود العلم ولكن العلم لا يستطيع تناولها (مثلا: ما الحياة؟)، وموضوعه، ثانيا، هو ميتافيزيقا المطلق.^(٥٣٠)

ومع ذلك، فإن الطريق نحو هذه الميتافيزيقا لا يمكن أن يبدأ من دراسة الوجود الموضوعي إنما منبع هذه الميتافيزيقا هو الدراسة الفلسفية للإنسان (الانثروبولوجيا

^(٥٢٩) راجع هامش (٢٥٥).

^(٥٣٠) يقول «المعجم الفلسفي» لمجمع اللغة العربية إن المطلق لغةً هو ما كان بلا قيد ولا وثاق، واصطلاحاً هو في المنطق مالا يتوقف إدراكه على غيره ويقابل المضاد، وفي الأخلاق والسياسة هو ما لا يحدّه حد ولا يقيدّه قيد، ومنه الخير المطلق والسلطة المطلقة، وفي الميتافيزيقا هو ما لا يقتصر في تصوره ولا في وجوده إلى شيء آخر، ومنه الوجود المطلق، وضده النسبي.

الفلسفية)، وهي الانثروبولوجيا التي تتناول سؤال: «من الإنسان؟». ويرى شلر أن الميتافيزيقا الحديثة ينبغي أن تكون دراسة فلسفية لأسس الانثروبولوجيا (أو كما يقول «ميتا-أنثروبولوجيا») (٥٣١).

ثالثا : القيم

الموضوعات القصدية للحساسية (٥٣٢) هي العنصر القبلي في الجانب الانفعالي من الإنسان: تلك هي القيم.

إن العقل، في رأي شلر، أعمى عن إدراك القيم، بينما تستطيع الحساسية إدراكها بشكل مباشر تلقائي، تماما كما يدرك البصر الألوان. والقيم قبلية (٥٣٣). وقد قام شلر بمجهود نقدي هادم قصد به، من جهة، الهجوم على كل نوع من أنواع المذهب الاسمي في ميدان القيم، وهو الذي يدعى أن القيم ماهي إلا وقائع تجريبية (٥٣٤)، ومن جهة أخرى، الهجوم على النزعة الصورية في فلسفة الأخلاق.

بهذا الجهد النقدي، استطاع شلر أن يحرر الفلسفة من الأفكار المسبقة التي سادت في خلال القرن التاسع عشر الميلادي في الفكر الغربي، وجُهد في هذا المقام يوازي جهد برجسون في الميدان النظري (٥٣٥). ولن نستطيع التفصيل في دقائق هذا النقد هنا، ونكتفي بالإشارة إلى خطوطه الرئيسية.

يميز شلر، في أوجه السلوك البشري، بين:

ـ القصد.

ـ الغايات.

(٥٣١) الميتافيزيقا. . أو مابعد الطبيعة. والميتا-أنثروبولوجيا. . أو مابعد الأنثروبولوجيا.

(٥٣٢) Intentionale Gegenstände Des Fühlens.

(٥٣٣) أو «أولية»، وسبقت الإشارة إلى المعنى.

(٥٣٤) أي مصدرها المجتمع في النهاية.

(٥٣٥) حين هاجم العقل التحليلي على الخصوص.

- الأهداف .

- القيم .

أما الغاية فإنها مضمون معطى من أجل أن يتحقق . وهي تنتمي دائما إلى ميدان الصور ذات المضمون وبالتالي فإنها يمكن تصورها . ولا يحتوي كل قصد بالضرورة على غاية .

وبالعكس ، فإن كل قصد يكون له هدف ، ويستقر هذا الهدف في داخل مسار القصد ، ولا يعتمد قيام الهدف على فعل التصور العقلي .

وفي داخل كل هدف توجد القيمة ، فالقيمة هي المضمون المباشر للهدف .

ويرى شلر أن القول بأن الإنسان يطمح دائما إلى الحصول على اللذة ، هو قول خاطئ كل الخطأ . فالحقيقة أن الإنسان لا يقصد في حالته الأولية (البداية) إلى اللذة على الإطلاق ، ولا هو يقصد إلى أي حالة وجدانية أيا ما كانت ، إنها هو يقصد ابتداء إلى القيم . ويرى شلر أنه حتى في الحالات التي تصبح فيها اللذة هدفا ، فإن ذلك يحدث مع نية أن تتحول اللذة إلى قيمة .

ولكن ليست معطيات القيم مرتبطة كلها بالقصد والجهد من أجل تحقيق شيء ما ، ذلك لأن المرء قد يستشعر قيميا (حتى لو كانت قيميا أخلاقية) (٥٣٦) بدون أن يقصد إلى تحقيقها لنفسه .

وينتج عن هذا أن القيم لا تعتمد في وجودها على الغايات ، هذا بينما تقوم القيم بالفعل في أهداف التحركات الإنسانية ، بل إن القيم هي أساس الأهداف ، وبالتالي فإنها تصير غايات على الدقة .

ويشير شلر إلى أنه ينبغي عدم الخلط بين القيمة والواجب وهو يميز في هذا الصدد بين الوجود الواجب (وهو مستوى مثالي) والفعل الواجب (وهو مستوى الأمر

(٥٣٦) لأنها مرتبطة بالعمل أوثق من غيرها ، وبالتالي أقرب إلى ميدان الجهد والقصد .

القطعي)(٥٣٧). وفي إطار الواجب، فإن هناك مضمونا للواجب المثالي الذي يرتبط بكل قصد ارتباط الشرط بالمشروط. إن القيمة هي أساس الواجب المثالي، والواجب المثالي هو أساس الواجب المعياري. ويرى شلر أنه من الخطأ الجسيم أن تدعى الفلسفة إمكان إقامة الأخلاق على أساس من الواجب المعياري.

وما أبعد أن تكون القيم شيئا نسبيا، بل هي مطلقة بالمعنى المزدوج للمطلق:

- فمضمونها ليس علاقة، بل هي تنتمي إلى فئة الصفة الكيفية.

- كما أنها ثابتة دائمة.

إن النسبي ليس هو القيمة، وإنما معرفتنا بها. وفي هذا المضمار يهاجم شلر بعنف وإلحاح مختلف صور النزعة النسبية، وعلى الأخص النزعة النسبية في الأخلاق. وهو يفحص على التابع فحفا نقديا المذهب الداتي، وهو الذي يرجع القيم إلى الإنسان، والمذهب النسبي، الذي يختزل القيم إلى مستوى الحياة، أو يعتبرها كضرورات تاريخية.

ويكتشف شلر في هذا الإطار وجود تنوعات من الشعور(٥٣٨) (وبالتالي من المعرفة) بالقيم، وتنوعات من أحكام القيمة، وتنوعات من النماذج المتفردة للنظم، وللخيرات وللأفعال، وللأخلاقية العملية، التي تتصل بقيمة السلوك الإنساني، وأخيرا يكتشف تنوعات من التقاليد الراسخة عبر الأجيال ومن العادات. إن كل هذا يكتشفه التحليل عبر مسرى تطور متصل، ولكن القيم الأخلاقية ذاتها تبقى ثابتة بغير تغير. وقد يمكن أن نحسن إدراكها إلى درجة تكبر أو تصغر، أو أن نتصورها أو نصوغها إلى حد أفضل أو أقل، ولكنها في ذاتها تظل مطلقة وثابتة دائمة.

إن القيم تشكل، عند شلر، عالما من العلاقات فيما بينها، وفيه تسيطر علاقات الماهية والقوانين الصورية القبلية.

(٥٣٧) كنوع الأمر القطعي في فلسفة الأخلاق عند كانت.

(٥٣٨) أو «الإحساس» أو «الحس» أو الوجدان (Sentiment)

وبالتالي ، فإن كل القيم تنقسم إلى قيم إيجابية وقيم سلبية . ووجود قيمة إيجابية هو ذاته قيمة إيجابية ، وعدم وجودها هو ذاته قيمة سلبية ، ومن جهة أخرى فإن وجود قيمة سلبية هو ذاته قيمة سلبية ، وعدم وجودها هو قيمة إيجابية .

ولا يمكن لنفس القيمة أن تكون في ذات الوقت إيجابية وسلبية معا ، وكل قيمة غير سلبية هي قيمة إيجابية ، والعكس بالعكس .

وتصنف القيم في مجموعات عليا وأخرى سفلى . والقيم العليا هي الأكثر دواما ، والأقل انقساما ، والتي تؤسس الأخرى ، والتي تهب إشباعاً ورضى أعمق ، وأخيرا هي الأقل نسبية .

ويضع شلر ثبنا تصاعديا «قبليا» لأوضاع القيم ، وهو كالتالي :

- ١ - قيمة حسية : الممتع وغير الممتع .
- ٢ - قيم حيوية : النبيل والسوقي .
- ٣ - قيم روحية : الجميل والقيبح ، العدل والظلم ، المعرفة الخالصة بالحقيقة .
- ٤ - قيمتا المقدس والدنيوي .

والحقيقة تخرج عن نطاق القيم عند شلر . وهذا التصنيف لا يحتوى كذلك على القيم الأخلاقية ، لأن القيم الأخلاقية تقسم في تحقق قيم أخرى تتراوح ما بين العليا والدنيا .

أخيرا ، فإن القيم تتجمع في مجموعات بحسب «الساند» لها . وأهم التقسيمات التي يعرضها شلر في هذا الشأن ، هو تقسيم القيم إلى قيم الأشخاص وقيم الأشياء . وقيم الأشياء كلها قيم تتعلق بموضوعات قيّمة ، أي الممتلكات والأموال ، ويدخل فيها أيضا خبرات الثقافة . أما قيم الأشخاص فإنها قيم الشخص نفسه وقيم الفضيلة . وجوهرها أنها قيم أعلى من قيم الأشياء . والشخص وحده هو الذي يكون في أصله حسنا أو سيئا .

وهناك تقسيم آخر ثانوي للقيم عند شلر بحسب اتجاهات القدرة الأخلاقية ، وتقسيم ثالث بحسب أفعال الشخص . ويظهر من كل ما سبق أن القيم الأخلاقية قيم شخصية من الدرجة الأولى .

رابعاً : الشخص والجماعة :

إن مشكلة الشخص تقوم في مركز النظام الفلسفي الذي يقدمه شلر. والشخص ليس هو النفس، ولا هو حتى «الأنا» وليس كل البشر أشخاصاً بالمعنى الكامل للكلمة. إن مفهوم «الشخص» يتضمن الاستخدام الكامل للعقل، والنضج، والقدرة على الاختيار.

وليس الشخص هو جوهر النفس، لأنه ليس شيئاً نفسياً، ولا علاقة له أياً ما كانت مع المشكلة السيكلوجية، ولا مع الخلق والطبع، ولا مع صحة النفس أو مرضها، ... ألخ. وهو ليس جوهرها ولا موضوعاً. بل هو عند شلر بالأحرى «وحدة الوجود المتعينة المكونة من أفعال»^(٥٣٩)، هذه الأفعال التي ليست هي ذاتها موضوعات، إن الشخص لا يوجد إلا من حيث أنه يقوم بأفعال. ولا يعني هذا أن الشخص مجرد «نقطة انطلاق» للأفعال، ولا يعني من باب أولى أن يكون هو هذه الأفعال ذاتها، كما كان رأي كانت. إن الشخص يكون متواجداً بأكمله في كل فعل من أفعاله، وهو يأخذ أشكالاً متنوعة بحسب تنوع الأفعال، ولكن بدون أن يسيطر أي فعل خاص عليه.

وحيث أن مجال الأفعال كلها هو العقل، لذلك فإن «الشخص» كيان روحي في جوهره. ولا يعني شلر «بالعقل» لا الذكاء ولا ملكة الاختيار، وإلا لم يكن في هذه الحالة من اختلاف بين قرد الشمبانزي والمخترع أديسون^(٥٤٠) إلا اختلافاً في الدرجة وليس اختلافاً في الماهية، كلا، إنما يعني شلر بالعقل مبدأً جديداً ومختلفاً كل الاختلاف عن الطبيعة^(٥٤١).

والأفعال التي تحدد العقل ليست وظائف للأنا، إنما هي غير نفسه (ولكنها مع ذلك ليست طبيعية أو شبيهة من جهة أخرى)، والفرق أن الأفعال العقلية يفعلها العقل، بينما الوظائف النفسية تتم بغير تدخل.

(٥٣٩) Konkrete Seinseinheit Von Akten، أو «وحدة الأفعال الوجودية المتعينة».

(٥٤٠) المخترع الأمريكي الشهير للتلفراف والتليفون والمصباح الكهربائي وغيرها.

(٥٤١) هو اللا طبيعية.

ويرى شلر أن الذي يميز العقل الإنساني تميزاً قاطعاً هو نشاط الأفكار التصويرية، أي ملكة فصل الماهية عن الوجود. وبالتالي فإن العقل موضوعية، وهو إمكانية يحددها شكل أو هيئة الأشياء ذاتها.

والشخص فردي تماماً، وكل إنسان، من حيث ويقدر أنه شخص، هو موجود وقيمة فريدان لا شبيه لهما. ومن حيث هذا المنظور، فإن الشخص يتعارض مع العام، وليس مع الجماعة. فنحن لا نستطيع الحديث عن شخص عام، ويرى شلر أن مفهوم «الوعي العام» عند كانت هو مفهوم بغير معنى.

والشخص مستقل من وجهين:

– هناك، من جهة استقلال تصورهِ عن الخير والشر.

– وهناك، من جهة أخرى، استقلال الفعل الشخصي المتصل بإرادة ما هو معطى كخير أو شر.

كذلك، فإن الشخص مربوط إلى البدن، ولكن لا توجد علاقة تبعية من أي نوع من جانب الشخص بإزاء البدن. على العكس، فإن السيطرة على البدن هي شرط من شروط وجود الشخص.

أخيراً، فإن الشخص ليس أبداً «جزءاً» من العالم، إنما هو دائماً على علاقة «بعالم»، بحيث أن شلر يرى أن هناك عالماً يقابل كل شخص (فكرة «العالم الصغير»)، وأن هناك شخصاً يقابل كل عالم.

ولكن ينقسم الشخص إلى شخص منعزل و شخص جمعي. إن من جوهر كل شخص أن يكون من حيث أصله، وفي كل وجوده ونشاطه الروحاني، حقيقة فردية (أي شخصاً منعزلاً) من جهة، وأن يكون كذلك، وفي نفس الوقت، حقيقة فعلية تكون جزءاً من مجموعة. وهكذا فإنه «ينتمي» إلى كل شخص محدد، إذن، شخص منعزل وشخص جماعي. (٥٤٢)

(٥٤٢) أو أن كل شخص معين «محور» أو «يملك» في داخله شخصاً «منعزلاً» وآخر «جماعياً»، معاً

والشخص الجماعي تتأصل جذوره في مراكز الحياة المتنوعة، وفي كلية الحياة الجماعية.

ويميز شلر بين نماذج أربعة من الوحدات الاجتماعية:

١ - وحدة تتكون عن طريق العدوى وعن طريق التقليد غير الإرادي (وهي الحشد أو الجمهور).

٢ - وحدة تتكون عن طريق «العيش مع» أو طريق «العيش حسب»، وهو ما ينتج تفاهما بين أعضاء الوحدة، ولكن هذا التفاهم ليس سابقاً على «العيش مع» (وهو الجماعة).

٣ - وحدة مصنوعة، حيث تقوم كل العلاقات بين الأفراد بوسيلة أفعال إرادية مقصودة (وهو المجتمع، ولا يوجد مجتمع بغير الجماعة).

٤ - وحدة الأشخاص المنعزلين المستقلين في هيئة شخص جمعي مستقل روحي فردي.

هذه الوحدة، من النوع الأخير، تقوم على وحدة ماهوية (٥٤٣)، أساسها الالتفاف حول قيمة محددة.

ويرى شلر أنه لا يوجد في الواقع إلا نوعان من الأشخاص الجمعيين الخالصين:

- الكنيسة (قيمة المقدس)

- والأمة أو مجال الثقافة (وهي شخص جمعي ثقافي، وتقابله القيم الثقافية الروحية).

خامساً : الإنسان والإله

يرى شلر أن كلمة «إنسان» لها معنيان. المعنى الأول الذي تعنيه الكلمة هو «الإنسان الطبيعي»، وهو شيء ضئيل، ممر مسدود للحياة، وهو يشكل كلا فريداً (٥٤٣) نسبة إلى الماهية.

في تطور مستمر، ولا يخرج «الإنسان الطبيعي» عن العالم الحيواني، فهو حيوان فيما كان، وحيوان فيما يكون، وحيوانا سيظل إلى الأبد. إن إنسانية «الإنسان الطبيعي» لا وحده لها ولا عظمة فيها. ويرى شلر أنه لا يوجد شيء يدل على خطئ الرأي أعظم من فكرة العبادة التي كرسها أوجست كونت^(٥٤٤) لتلك الإنسانية، باعتبارها عنده «الموجود الأكبر».

ولكن كلمة «إنسان» تعنى معنى آخر: فالإنسان هو أيضا الموجود الذي يصلح ويدعو، إنه «الباحث عن الإله»، الصورة اللانهاية الحية للإله^(٥٤٥)، إنه نقطة ظهور شكل من أشكال المعنى والقيمة والفاعلية أعلى من كل وجود طبيعي آخر، ألا وهو الشخص.

ويرى شلر أن تجربة الإنسان الدينية هي تجربة أصلية وأولية ولم تنتج عن تجارب غيرها، لأن «الإلهي» مفهوم ينتمي إلى مجموعة المعطيات الأكثر بدائية في الوعي الإنساني.

وأهم تعريفات ماهية الإلهي هي: الواحدية^(٥٤٦)، اللانهاية، كلية الحقيقة، القداسة. إن الإله الديني إله حي، إنه شخص، بل هو شخص الأشخاص. ويرى شلر أن الإله المتوحد مع الطبيعة ماهو إلا مجرد صورة أو انعكاس للعقيدة القائلة بوجود الألوهية. واللوم الموجه إلى هذه العقيدة^(٥٤٧)، بأنها تصور الإله على صورة الإنسان، لوم على غير أساس، ولوم لا يثير إلا السخرية منه، لأنه ليس الإله الذي يصور على هيئة الإنسان، وإنما العكس هو الصحيح، فالفكرة الوحيدة السليمة التي يمكن تكوينها عن الإنسان هي تصويره على صورة الإله.

ويعتقد شلر أن كل عقل محدود يعتقد إما في إله وإما في صنم، وأما اللادريون فإنهم بدورهم يعتقدون في العدم.

(٥٤٤) الفيلسوف الفرنسي المعروف، مؤسسة علم الاجتماع الغربي.

(٥٤٥) يتفق هذا كله واتجاهات المسيحية.

(٥٤٦) ens asc، أو «واحد بذاته».

(٥٤٧) يواجه اللاهوت المسيحي مشكلة أن الإله تجسد بشرا.

ويقابل العقيدة من جانب المؤمن، الوحي والكشف من جانب الإله. وهذا هو السبب، في رأي شلر، في أن الدين والاعتقاد لا يستطيع أن يهبهما إلا فعل صادر من إله مشخص.

ويرى شلر أن الميتافيزيقا غير قادرة على تأسيس الدين، لأنها دائما شرطية وإفتراضية^(٥٤٨). إن إله الفلاسفة ماهو إلا أساس جامد للعالم^(٥٤٩). وإذا كانت الأدلة الفلسفية على وجود الإله قد اكتسبت في خلال القرون الوسطى المسيحية قوة إقناع كبيرة، فإن السبب الحقيقي وراء هذا أن ذلك العصر كان يقوم على تجربة دينية غنية^(٥٥٠).

ورغم هذا التحديد لوظيفة الميتافيزيقا، فإن شلر يرى أنها الدرجة التمهيدية الضرورية بالضرورة لكل معرفة دينية، لأن ثقافة بغير ميتافيزيقا أمر مستحيل من الناحية الدينية. ومن جهة أخرى فإن الدين يعيد تفسير النظام الجوهري للعالم.

ولكن شلر يضيف من عنده، مع ذلك، برهانا جديدا على وجود الإله: فكل معرفة عن الإله هي معرفة يقوم بها الإله، وحيث أن هذا النوع من المعرفة قائم، وهو المتمثل في الفعل الديني، إذن فالإله موجود. إن الإله مُعْطَى باعتبار المقابل للعالم والمتلازم معه، وكما أن كل عالم مصغر يقابله شخص محدد، فكذلك الإله من حيث هو شخصٌ يقابلُ مجموع العالم، أي العالم الكبير.

سادسا : الحب

إذا كانت التأملات التي عرضناها حتى الآن ثنوية شكلا ومضمونا، فإن نظرية الحب التي قدمها شلر هي التي يعارض بها، بأقوى صورة، فكر القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية.

وهو ، أولا، يرفض أن يكون الحب هو التعاطف ، وعنده أن الحب بصفة عامة

(٥٤٨) أي تعتمد على أمور أخرى، فهي ليست مطلقة.

(٥٤٩) قارن مثلا إله أرسطو، «المحرك الأول الذي لا يتحرك».

(٥٥٠) وبالتالي كان من السهل عليه تعويض برود مضمون فكرة الإله الأرسطي.

ليس عاطفة على الإطلاق. وهو لا يشترط قيام أي حكم من أجل أن يظهر، كما أنه ليس فعلا من أفعال التطلع. وليس في الحب بذاته شيء اجتماعي، فيمكن أن يتوجه إما إلى الذات ذاتها أو إلى الأغير.

ويرى شلر أن كل نظريات القرن التاسع عشر في الفكر الغربي المتصلة بموضوع الحب قد وقعت في خطأ فادح:

— فقد وحدوا بين الحب والتزعة الغيرية، وهي فكرة بغير قائم، وترى، أي الغيرية، أن الآخر ينبغي أن يحب باعتباره آخر (غيرا).

— وجعلوا من الحب حب الإنسانية، أي حبا لشيء مجرد، وهذا بدوره أمر غريب ذو بشاعة.

— ووحّدوا بين الحب والميل إلى تحسين الآخر (الغير) أو مساعدته، وهذا الأمر قد يصبح أن يكون نتيجة للحب، ولكنه ليس ماهية الحب.

ويبين شلر بتحليلات دقيقة أن التزعة الغيرية، والأشكال المشابهة لها في العقلية الغريبة الحديثة، إنما تعتمد على أساس هو «الغل» (أو الضغينة)، وبالتالي فإنها تعتمد على الكراهية للقيم العليا، ولإلحاحه في نهاية الأمر. ويرى شلر أن الشعور بالحسد بازاء أصحاب القيم العليا قد أولد المثل العليا الإنسانية للمساواة بين البشر، وهذه المثل عنده، هي في جوهرها نفي للحب (٥٥١).

إن الحب الحق (والكراهية الحققة) عند شلر هو دائما حب لشخص، وليس حبا لقيمة من حيث هي قيمة، ويصل شلر إلى حد القول إنه لا يمكن لامرئ أن يحب الخير ذاته. إن الحب يتجه إلى شخص باعتباره حقيقة واقعة، ومن خلال قيمة الشخص.

ويبين التحليل الذي قام به شلر للحب الذي يتجه إلى شخص، أن مجموع القيم التي يتحلل بها الشخص المحبوب لا يمكن بحال أن تساوي وأن تتطابق مع

(٥٥١) لاحظ تناسب هذه الأفكار مع مجتمع يقوم على الطبقة.

حيناً له (٥٥٢). فيوجد دائماً بعد كل هذه القيم «شيء أزيد» بدون أساس (٥٥٣). هذا «الزائد»، وهو شخص المحبوب الفعلي المتعين، هو الموضوع الحق للحب. إن آخر كل القيم الأخلاقية للشخص لا تعطى لنا إلا في خلال «الانجاز المصاحب» لفعل الحب الصادر عن الشخص نفسه.

والحب حركة فيها يصل الموجود الفردي المتعين، وهو الإنسان حامل القيم، إلى أعلى القيم الممكنة له بحسب قدراته المثالية. إن الحب يهدف إلى إعلاء المحبوب، ولكنه يعلي المحب هو الآخر. إن شأن الحب الشامل هو كشأن النحات الذي يستطيع بحركة بسيطة وفعل واحد أن يدرك بالرؤية خطوط ماهية الشخص، وذلك بعيداً عن كل معرفة تجريبية واستقرائية، وهي التي تحجب ماهية الشخص أكثر من أن تكشف عنها. وهذا هو السبب في أن التقدم الأخلاقي، وبصفة أعم التقدم القيمي، يعود الفضل فيه دائماً إلى أشخاص اجتماعيين نموذجيين: إلى العبقري، إلى البطل، إلى القديس.

إن قمة الحب هي حب الإله، وحب الإله المقصود هنا ليس حب الإله عظيم الخير بغير حدود، بل الحب المقصود هو حب الإله باعتباره «الانجاز المصاحب» لحب الإله للعالم (وهنا يذكر شلر التعبير اللاتيني: *Amare Mundum in Deo*) (٥٥٤).

والإله عند شلر هو المركز الأعلى للحب. وهو، أي الإله، الذي يهب الشخص ما يؤسس معناه، أي يهبه الحب. أخيراً، فإن نظرية الجماعة عند شلر تُبحث من نفس هذه الوجهة للنظر.

أما في الفلسفة التي بدأ في إظهارها في خاتمة حياته، فقد تراجع شلر عن جانب كبير من مذاهبه هذه التي عرضنا لها.

(٥٥٢) لأن الحب أوسع دائماً وأرحب.

(٥٥٣) *Unbegundliches Plus*. قارن «المتعالي» عند ياسبرز.

(٥٥٤) «عبة العالم في الإله»، أي من خلال عبة الإله.

وأصبحت قضيته الرئيسية في كتاباته الأخيرة أن الدرجات العليا من الوجود أضعف من الدرجات الدنيا. وهكذا، فإن البدائي والأقوى هو تلك المراكز «العمياء» غير القادرة على إدراك الأفكار ولا إدراك الصور والمليشات ولا إدراك الأشكال، أي مراكز العالم غير العضوي، باعتبار تلك المراكز نقاط نشاط سفلي يقوم بالتأثير الأعمى.

وعلى هذا الأساس وضع شلر الخطوط الرئيسية لنظرية لاهوتية تذكرنا بنظرية الفيلسوف الإنجليزي الكساندر في الالهوية، والتي كان قد قدمها من قبل شلر (٥٥٥).

ولكن هذه المرحلة الأخيرة القصيرة من فكر شلر ستبقى مرحلة غير مكتملة، وسوف يبقى شلر في نظر التاريخ مفكراً شخصانياً وتالياً، وسيرى التاريخ أن فضله الخالد أنه قطع الصلات مع الاتجاهات الواحدة للقرن التاسع عشر، وأعاد إلى الشخص الإنساني كل حقوقه.

كذلك، فإن أهمية شلر تقوم في أنه أكد على الطابع غير الشئوي للشخص الإنساني، وبهذا فإنه يعد مرحلة انتقال نحو الفلسفة الوجودية.



(٥٥٥) انظر الفصل الحادي والعشرين، سادساً.

ملاحظات ختامية انتقادية حول فلسفة الماهية

إن الفكرة الأساسية وراء الحركة الفينومينولوجية هي إدراك طابع الكيان المعطى للماهيات النموذجية المثالية (٥٥٦).

وقد سبق أن عرضنا كيف استطاع هسرل وتلامذته، بفضل هذه الفكرة الأساسية، أن يتخطوا وأن يبتدوا المذهب التجريبي والمذهب المثالي، بل وكذلك الفكرة الأساسية عند كانت ألا وهي المذهب التصوري الذي ينكر وجود ماهيات مادية في الوجود الخارجي.

ومن جهة أخرى، فإن النظرية الفينومينولوجية قد هيأت الطريق أمام الاعتراف بموقفين فلسفين لهما أهمية قصوى:

- موضوعية المعرفة (أي التمييز بين فعل المعرفة وموضوعها).

- الطابع الحقيقي للعقل الإنساني.

وكان كل الفكر التالي على كانت يدرك العقل على أنه أساس تكتيكي للعلوم الطبيعية. أما عند الفينومينولوجيين فإنه يكتسي طابع «القوة العاقلة» على نحو حقيقي، ويأخذ هيئة «القوة الضامة من الداخل»، التي لا تكتفي بالربط بين موضوعات الإدراك الحسي، بل تحوز ملكة إدراك الماهيات.

ثم خطا الفينومينولوجيون خطوة أخرى، حين اكتشفوا جوانب أخرى من العقل، سموها جوانب «عاطفية» (٥٥٧).

(٥٥٦) المقصود أنها مستقلة عن الإنسان وتفرض نفسها عليه، ووجودها موضوعي.

(٥٥٧) عند شلر.

وحين قامت الحركة الفينومينولوجية بتأسيس الفلسفة على أساس الموضوع ، فإنها أصبحت قادرة على الرجوع إلى تصور عن الذهن الإنساني يمتاز بأنه أكثر حياة وأكثر واقعية عما سبق . وهكذا تجاوز الفينومينولوجيون المذهب الكانتي ومعه كل الافتراض الأساسي الذي تقوم عليه الفلسفة الأوروبية الحديثة (١٦٠٠ - ١٩٠٠ ميلادية) (٥٥٨) .

ومن هذه الزاوية تصبح الفينومينولوجيا إحدى القوى التحريرية الكبرى في الفكر الغربي في القرن العشرين الميلادي . وهي أكثر انقطاعا وانفصالا عن الفكر الأوربي السابق عليها عمقا وحسبا من فلسفة الحياة ، وتأثيرها على النصف الأول من القرن العشرين تأثير أعظم وأكبر من فلسفة الحياة تلك (٥٥٩) . ولا شك أن طابعها المتخصص وصعوبة التعامل مع مفاهيمها لم يسمح لها بمنافسة النظم الفلسفية التي قدمها برجسون وجيمس ، وحتى دلتاي نفسه ، من حيث الانتشار الشعبي والتواجد عند الجمهور العام ، ولكنها تتفوق على هذه النظم عند الفلاسفة المتخصصين ، سواء من حيث قيمة مضمونها الخاص أو من حيث عمق الآثار التي أحدثتها .

كل هذا يكفي لتبرير المكانة العالية التي يحتلها هرل ومدرسته . ولكن علينا ألا نتوقف عند مآذركناه وحسب ، لأن الفينومينولوجيين فتحوا الباب أمام عدد عظيم من المشكلات عظيمة الأهمية ، منها ماهو قديم وقع في النسيان ، ومنها ماهو جديد ، وذلك حين شحذوا كل أسلحتهم المحاربة كل صور المذهب الاسمي سواء على المستوى النظري أو مستوى مشكلات القيمة .

وقد قام الفلاسفة الفينومينولوجيون بتنمية منهج ، وإن لم يكن جديدا تماما حتى أنه يمكن اعتبار كل كبار الفلاسفة فينومينولوجيين من حيث المنهج ، إلا أنه يصل معهم إلى درجة عالية من الدقة والنقاء ، وقاموا بتطبيقه قصدا باعتباره المنهج الحاسم النهائي للفلسفة .

(٥٥٨) راجع الباب الأول من هذا الكتاب .

(٥٥٩) يقصد أنها أهم ، على هذين المستويين ، من فلسفة الحياة .

ويستحق شلر انتباها خاصا ، لأنه اهتم بالتأكيد الحماسي على كينونة الشخص ، وهو أحد الفلاسفة الذين يمثلون العودة إلى الإنسان على نحو قوي ، وهي السمة المميزة للفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي .

ومع ذلك ، فإن الفينومينولوجيا تبقى ، بمعنى ما ، مرحلة انتقالية ما بين فكر القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية والنصف الأول من القرن العشرين فيها . إن الذي ينقصها هو القدرة على إدراك الوجود المتعين ، والعلّة في ذلك أنها فلسفة ماهيات لا فلسفة وجود .

وشلر نفسه ، وهو الذي سار في هذا الاتجاه بخطوات كبيرة ، لم يستطع أن يقيم بناء ميتافيزيقيا بالمعنى الدقيق ، فالشخص عنده يبقى مجرد مركز لأفعال قصدية ، ووجوده يتقاسم ما بين الوجود في ذاته والظاهرة . وفي كلمة واحدة ، فإن الفينومينولوجيين لم يدفعوا ببحوثهم إلى المدى المناسب لكي يصلوا إلى المتعين ، وهو الموجود الحقيقي .

أما الذي يبدو أنه تقدم على خط الوجود الفعلي والإنسان ، فإنها مدرستان أخريان : الفلسفة الوجودية والمدرسة الميتافيزيقية ، وهما تعبران مختلفان عن نفس الاتجاه . ومع ذلك ، فإنها كليهما ، وبصفة عامة ، يدركان إدراكا واعيا مدى ما أخذتاه عن الحركة الفينومينولوجية . فهي بحق منبع رئيسي من منابع الفكر الفلسفي في الحضارة الغربية في القرن العشرين الميلادي .



الباب السادس

الفلسفة الوجودية

الفصل السادس عشر

السمات العامة للفلسفة الوجودية

أولا : أوهام عن الفلسفة الوجودية

أصبحت الفلسفة الوجودية حديث الجمهور وموضع الإقبال في عدد من البلاد بعد الحرب العالمية الثانية. ورغم أن كتاب جان-بول سارتر «الوجود والعدم» كتاب شديد الصعوبة، وتتطلب قراءته معرفة متعمقة بتاريخ الفلسفة، وأن تحليلاته شديدة التخصص وشديدة التجريد بحيث أنه لا يقدر على متابعتها إلا فلاسفة خبراء وجييدي التكوين، على الرغم من كل هذا إلا أن الكتاب لاقى نجاحا عظيما.

ولاشك أن الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين قد صنعوا لأنفسهم جهورا واسعا بفضل ما كتبوه من روايات ومسرحيات^(٥٦٠). ولكن هذه الشعبية ذاتها ولدت ألوانا من سوء الفهم المختلفة بازاء الوجودية الفلسفية^(٥٦١)، وينبغي علينا منذ الابتداء إزالة ألوان سوء الفهم هذه. وهذا هو السبب في أننا نبدأ ببيان ما ليس من الفلسفة الوجودية وما ليست هي عليه.

ومن الواضح أن الوجودية تتناول مشكلات تسمى اليوم مشكلات «وجودية» للإنسان، من مثل مشكلة معنى الحياة، مشكلة الموت، ومشكلة الألم، بين مشكلات أخرى. ولكن الوجودية لا تقف عند حد تناول هذه المشكلات، لأنها مسائل مما تتناوله كل العصور بالمعالجة.

(٥٦٠) يقصد سارتر وما رسل وإنتاجهما الأدبي.

(٥٦١) في مقابل «الوجودية الأدبية» أو الصحفية.

ومن الخطأ الشديد أن يسمى القديس أوغسطين أو باسكال وجوديين لمعالجتهما أمثال هذه المسائل . وسيكون خطأ كذلك القاء التسمية الوجودية على كُتّاب أوريين من القرن العشرين الميلادي، من مثل الناقد الأسباني ميغل دي أونامونو (١٨٦١ - ١٩٣٧م)، والروائي الكبير فيودور دُستويفسكي (١٨٢١ - ١٨٨١م)، والشاعر الألماني راينر ماريا رلّكه (١٨٧٥ - ١٩٢٦م) (٥٦٢).

فهذه المجموعة من الكتاب والشعراء تناولوا في أعمالهم عددا من المشكلات الانسانية المتنوعة بطريقة شديدة التأثير، ولكن هذا لن يجعلهم مع ذلك من فلاسفة الوجود (٥٦٣).

وخطأ آخر أن يسمى الفلاسفة الذين يدرسون الوجود بمعناه الدقيق، أو يدرسون الموجود الكائن، أن يسموا بالوجوديين . ويضل بعض أتباع المذهب التوماوي (٥٦٤) ضلالا بعيدا حين يزعمون أن القديس توما الأكوييني من أسلاف الوجوديين .

وسوء فهم آخر لا يقل فداحة عن سابقة هو ذلك الذي يريد أن يدخل هرل في ضمن تيار الفلسفة الوجودية، لا لشيء إلا لأنه أثر عليها تأثيرا عظيما . فالواقع، أن هرل يضع الوجود «بين قوسين» (٥٦٥).

أخيرا، فإنه لا يجب أن تحدد الفلسفة الوجودية بمذهب وجودي واحد، وليكن مثلا فلسفة سارتر، لأنه تقوم فروق جوهرية بين المذاهب الوجودية بعضها والبعض كما سنرى .

في مقابل ألوان سوء الفهم هذه جميعا، فإن المؤكد أن الفلسفة الوجودية تيار فلسفي لم يتشكل إلا في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في الحضارة

(٥٦٢) شاعر ألماني تغنى بالعزلة والموت .

(٥٦٣) حاول بعض المؤرخين إدخال هؤلاء في طائفة الفلاسفة الوجوديين .

(٥٦٤) نسبة إلى فلسفة القديس توما الأكوييني التي تسيّر على خط أرسطو .

(٥٦٥) انظر الفصل الرابع عشر، «رابعا» .

الغربية، وأن أصوله لا تتعدى كيركجارد، وأنه نيا وتطور وظهر على هيئة عدة مذاهب متباينة، والجزء المشترك فيما بينها هو وحده الذي يستحق أن يسمى عن حق بأنه «الفلسفة الوجودية» (٥٦٦).

ثانيا : الفلاسفة الوجوديون

نظن أنه من المناسب، في إطار هذا العرض، أن نجتمع، أولا، الفلاسفة الذين يعدون ضمن المدرسة الوجودية، وأن نحاول، ثانيا، استخلاص ما يجمع بينهم ويكون مشتركا عندهم.

هناك فلاسفة أربعة على الأقل، في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، يوصفون بأنهم وجوديون من غير منازعة من أحد: جابريل مارسل، كارل ياسبرز، مارتن هيدجر، وجان-بول سارتر. وهم جميعا يعلنون انتسابهم إلى كيركجارد، الذي يعد فيلسوفا وجوديا مؤثرا في القرن العشرين، رغم بعده في الزمان (٥٦٧).

وفيا عدا هؤلاء الأربعة البارزين، فإنه لا يوجد كثيرون غيرهم يمكن عدّهم «وجوديين» على المعنى الدقيق، على الرغم من أن الاتجاه الوجودي لاقى اهتماما عند عدد من الفلاسفة، وتأثر به البعض (٥٦٨). ويمكن أن نشير هنا إلى معاونة سارتر، وهى سيمون دي بوفوار (٥٦٩)، وعلى الأخص إلى موريس ميرلو-بوتتي، وهو واحد من أهم العقول في الفلسفة الفرنسية في منتصف القرن العشرين الميلادي (٥٧٠). ويمكن أن نشير أيضا إلى مفكرين روسيين، هما نقولاس برديايف (١٨٧٤ - ١٩٤٨م)، وليون شستوف (١٨٦٦ - ١٩٤٢م)، اللذين عرفا

(٥٦٦) راجع «رابعا» عما يلي.

(٥٦٧) حيث توفي عام ١٨٥٥م.

(٥٦٨) حاول تقديمه في مصر الدكتور عبدالرحمن بدوي. فانظر كتاباته، وعلى رأسها كتاب «الزمان الوجودي».

(٥٦٩) وكانت صاحبته، وظلا معا وإن لم يتزوجا، ولها مؤلفات مشهورة أهمها «الجنس الآخر»، و « من أجل نظرية في أخلاق الغموض».

(٥٧٠) وهو من أتباع الاتجاه الفينومينولوجي، ولكنه توفي مبكرا في عام ١٩٦١م.

عن طريق كتاباتهم بالفرنسية (٥٧١). ونذكر كذلك المفكر البروتستانتى المشهور كارل بارت (ولد عام ١٨٨٦ م.) ، والذي تأثر بكيركجارد تأثراً ملحوظاً .

ومن جهة أخرى ، فإنه سيكون من الخطأ أن نعد لوى لافل بين الوجوديين ، بينما هو في الحقيقة من فلاسفة الوجود (٥٧٢) . وهكذا فإننا سوف نقتصر على الأربعة الكبار المذكورين أولاً .

وها هى الملامح الكبرى لتاريخ تطور الفكر الوجودي . فقد مات كيركجارد عام ١٨٥٥ م. ، وفي عام ١٩١٩ م. يظهر ياسبرز مع كتابه «سيكلوجيا النظرية إلى العالم» ، ثم يظهر في عام ١٩٢٧ م. كتاب مارسل : «يوميات ميتافيزيقية» وكذلك كتاب هيدجر «الوجود والزمان» . وفي عام ١٩٣٢ م. يظهر كتاب ياسبرز «فلسفة» ، ويظهر كتاب سارتر «الوجود والعدم» عام ١٩٤٣ م. ونلاحظ أن الوجودية لم تنل انتشاراً في البلاد المتكلمة بلغات نشأت عن اللاتينية (٥٧٣) ، وخاصة في فرنسا وإيطاليا ، إلا بعد الحرب العالمية الثانية ، بينما كانت مؤثرة تأثيراً قوياً في ألمانيا منذ حوالي ١٩٣٠ م.

ثالثاً : أصول الفلسفة الوجودية

أشار الكُتّاب من قبل إلى الأهمية الكبرى لمؤلفات سورين كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥ م.) بالنسبة إلى الوجودية . ولم يحظ هذا المفكر البروتستانتى الدانمركي ، في أثناء حياته ذاتها ، إلا بتأثير لا يكاد يذكر ، ويعود السبب في إعادة اكتشافه في خلال القرن العشرين الميلادي إلى الصلة الوثيقة التي تربط بين فكره التراجيدي (المأساوي) والذاتي (٥٧٤) وروح الحضارة الغربية في خلال القرن العشرين الميلادي (٥٧٥) . وقد

-
- (٥٧١) للأول كتاب مترجم إلى العربية هو «العزلة والمجتمع» .
 (٥٧٢) الوجود هنا بالمعنى الميتافيزيقي التقليدي ، أي الوجود الموضوعي . حول لافل ، انظر فيما يلي ، الفصل الحادي والعشرين ، «خامساً» .
 (٥٧٣) المساء باللغات «الرومانية» .
 (٥٧٤) «تراجيدي» لأن حياته كانت حياة ألم ، و «ذاتي» لأنه مرتبط كل الارتباط بشخصه .
 (٥٧٥) يقصد وقوع الحضارة الغربية في أزمت روحية ومادية شديدة إلى حد اليأس .

قدم جابريل مارسل أفكارا قربية من أفكار كيركجارد، في وقت لم يكن قد عرف فيه بعد كتب المفكر الدانمركي .

ولم يقدم كيركجارد نظاما فلسفيا بالمعنى المعروف، إنما هو يهاجم أعنف هجوم فلسفة هيغل، وذلك بسبب طابعها «العمومي»، وبسبب اتجاهها الموضوعي، وهو ينكر إمكان التوفيق والمصالحة، أي إمكان هدم المعارضة بين القضية ونقيضها في تركيب جديد عقلائي ومنظم (٥٧٦). ويؤكد كيركجارد أولوية الوجود على الماهية، وربما كان هو أول من أعطى كلمة «وجود» معناها «الوجودي».

وكيركجارد معارض للعقل إلى أقصى درجة، فهو يرى أنه لا يمكن أن نصل إلى الإله بوسيلة طرائق الفكر، لأن العقيدة المسيحية مليئة بالتناقضات (٥٧٧)، ويعتبر أن كل محاولة من أجل إضفاء طابع عقلي عليها هي تجديد وكفر.

وقد جمع كيركجارد إلى نظريته عن القلق، نظرية في وحدة الإنسان الفرد وعزلة عزلة كاملة في مواجهة الاله، ونظرية في المصير التراجيدي (المأساوي) للإنسان. وقد رأى أن اللحظة هي تركيب يجمع بين الزمان والخلود.

إلى جانب تأثير كيركجارد، كان لفينومينولوجيا هسرل تأثير عظيم على الفلسفة الوجودية. ويستعمل كل من هيدجر ومارسل وسارتر، بصفة عامة، المنهج الفينومينولوجي، على الرغم من أنهم لم يقبلوا قضايا هسرل الأساسية، ولا حتى موقفه المبدئي (٥٧٨).

كذلك، فإن الوجودية تأثرت تأثرا ظاهرا بفلسفة الحياة، وهي تدفع بهذا الاتجاه إلى أبعد مما وصل إليه، بتطوير مذهبه في الفعل والنشاط (٥٧٩)، وتحليلاته حول الزمان، ونقده للمذهب العقلي، ونقده كذلك، في كثير من الأحيان، للعلوم

(٥٧٦) على نحو ما كان يفعل هيغل.

(٥٧٧) إشارة إلى «أسرار» العقيدة المسيحية، وفي مقدمتها التجسد.

(٥٧٨) وهو الخاص بوجود الماهيات موضوعيا.

(٥٧٩) راجع فيما سبق، مقدمة الباب الرابع.

الطبيعية. ويمكن اعتبار برجسون ودلتاي، وعلى الأخص نيتشه، أسلافا للوجودية.

أخيرا فإن الفلسفة الميتافيزيقية الجديدة كان لها دور هام جدا في تكون الفلسفة الوجودية. ذلك أن كل الوجوديين يعالجون مشكلات ميتافيزيقية بالأصالة، موضوعها الوجود، وبعضهم، مثل هيدجر، يتميز بمعرفته المتعمقة للمذاهب الميتافيزيقية عند اليونان وفي القرون الوسطى المسيحية.

وحين يحاول الوجوديون أن يصلوا إلى الوجود في ذاته، فانهم يجتهدون في نفس الوقت أن يتغلبوا على النزعة المثالية وأن يتعدوها. ومع ذلك، فان بعضهم، وعلى الأخص ياسبرز، لا يزالون يخضعون خضوعا قويا لتأثير النزعة المثالية.

وهكذا، فإن الوجودية تظهر من معطف الاتجاهين الكبيرين^(٥٨٠) اللذين قاما بقطع الصلات مع الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي^(٥٨١)، كما أنها متأثرة في نفس الوقت بحركة أخرى مميزة للفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، ألا وهي الفلسفة الميتافيزيقية.

رابعا : الخصائص المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين

أ- السمة المشتركة الرئيسية بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين الميلادي تقوم في أنها جميعا تنبع ابتداء من «تجربة» حياة معاشة، تسمى تجربة «وجودية»، ومن الصعب تعريفها تعريفا دقيقا، وهذه التجربة الوجودية تختلف بين فيلسوف وآخر من هؤلاء الوجوديين.

وهكذا، فان تلك التجربة تأخذ في حالة ياسبرز شكل إدراك هشاشة الوجود، وفي حالة هيدجر شكل تجربة «السير باتجاه الموت»، وفي حالة سارتر شكل تجربة الغثيان. ولا يخفي الوجوديون أبدا أن فلسفتهم نشأت من تجربة من هذا القبيل.

(٥٨٠) وهما الفلسفة القينونية وبيولوجية وفلسفة الحياة.

(٥٨١) راجع الباب الأول.

ومن هنا فان الفلسفة الوجودية، بصفة عامة، بما في ذلك عند هيدجر، تحمل طابعا شخصيا بسبب هذه التجربة المعاشة.

ب - الموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى «الوجود». ومن الصعب تعريف المعنى الذي يأخذ عليه الوجوديون تلك الكلمة، ولكنها تدل، على كل حال، على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود. ويرى الوجوديون أن الإنسان وحده هو الذي يحوز الوجود، وهم نادرا ما يستخدمون كلمة «إنسان»، وإنما يدلون عليه بتعبيرات من مثل: Dasein (الموجود - هناك). و «الوجود». و «الأنا»، و «الوجود لأجل ذاته» (٥٨٢). ولنصحح قولنا أن الإنسان «يحوز»، أو يملك، وجوده، فالإنسان لا يملك وجوده، إنما الأخرى أنه هو (٥٨٣) وجوده.

ج - يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلي نشط (٥٨٤)، فلا «يكون» (٥٨٥) الوجود، وإنما هو يخلق نفسه بنفسه في الحرية، بعبارة أخرى: هو «يصير». إن الوجود دائما غير مكتمل، وكأنه يبتدأ، إنه شروع واستقبال. ويؤكد الوجوديون على نحو أقوى هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتماشى تماما ويتطابق مع الزمانية.

د - الفرق بين هذا الاتجاه الفاعلي عند الوجوديين والاتجاه الفاعلي عند فلسفة الحياة يقوم في أن الوجوديين يعتبرون أن الإنسان ذاتية خالصة، وليس مظهرا أو تجسيدا لتيار حيويي أشمل منه (أي التيار الحيوي الكوني)، كما كان الحال عند برجسون على سبيل المثال. ويضاف إلى هذا أن الوجوديين يفهمون «الذاتية» بمعناها الخلاق: فالإنسان يخلق نفسه بنفسه، إنه هو هو حرته هو.

(٥٨٢) على التوالي عند هيدجر وياسبرز ومارسل وساتر.

(٥٨٣) هنا يستخدم فعل الكينونة في اللغات الأوربية.

(٥٨٤) راجع فيما سبق هامش (٣٧١)، والمتن المقابل له.

(٥٨٥) لأن فعل الكينونة يدل على السكون.

هـ- لكنه سيكون من الخطأ، مع ذلك، أن نستنتج أن الإنسان عند الوجوديين منغلَق على نفسه. على العكس تماماً، فإن الإنسان، وهو الحقيقة الناقصة والمفتوحة، هو، من حيث جوهره ذاته، مربوط أوثق ارتباط إلى العالم، وعلى الأخص إلى البشر الآخرين.

ويقول كل المفكرين الوجوديين بهذه التبعية المزدوجة (٥٨٦)، وذلك على النحو التالي: فمن جهة، يبدو لهم الوجود الإنساني مضموماً في العالم، قائماً في داخله إلى درجة أن الإنسان يكون دائماً في موقف محدد، بل إنه هو هو موقفه، ومن جهة أخرى فانهم يرون أن هناك رباطاً وصلة بين البشر، وهذا الرباط يكون الطبيعة الخاصة للوجود الإنساني، شأنه شأن الموقف. وهذا هو معنى مفهوم «الوجود مع Mitsein» عند هيدجر و «التواصل» عند ياسبرز و «الأنت» عند مارسل.

و- يرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع، ويقللون من قيمة المعرفة العقلية في ميدان الفلسفة. فهم يرون أن المعرفة الحقة لا تكتسب بوسيلة العقل، بل ينبغي بالأحرى التعامل مع الواقع. هذا التعامل أو الخبرة يتم على الخصوص بالقلق، أو في تجربة القلق، وفيه يدرك الإنسان أنه موجود محدود قاصر، ويدرك هشاشة وضعه في العالم، هذا العالم الذي يلقي إليه الإنسان إلقاءً، ويدرك أخيراً أنه سائر إلى الموت (عند هيدجر).

ومع ذلك، وبالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، والتي يمكن إضافة سمات أخرى مشتركة إليها، فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلي الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده.

وهكذا، مثلاً، نجد أن مارسل، مثل كيركجارد، يعلن إيمانه بالألوهية، بينما يقول ياسبرز بوجود تعالي أو المتعالي، ولكن لا يمكن أن نقول إن كان هذا التعالي يعادل القول بوجود الألوهية أم بوحدة الوجود والألوهية أم بإنكار الألوهية، وهذه المواقف الثلاثة يرفضها ياسبرز كلها على السواء. أما فلسفة هيدجر فإنها تبدو

(٥٨٦) أي تبعية للعالم وتبعية للبشر.

فلسفة منكرة للألوهية، ومع ذلك فإن هيدجر صرح بأنه لا ينبغي اعتبارها كذلك، وإن كان هذا التصريح لا يعني الشيء الكثير. أما سارتر أخيراً، فإنه يحاول إقامة مذهب منكر للألوهية صريح ومتسق الأركان.

كذلك يتنوع الهدف والمنهج عند الفلاسفة الوجوديين. فنجد أن هيدجر يدعى أنه يقدم نظرية في الوجود (أنطولوجيا) بالمعنى الأرسطي للاصطلاح^(٥٨٧)، وهو يطبق منهجاً دقيقاً صارماً، وهو ما يفعله سارتر أيضاً على إثر هيدجر. أما ياسبرز فإنه يرفض كل أنطولوجيا في مجال التعريف بالوجود، مفهوماً على الطريقة الوجودية، ولكنه من جانبه يمارس نوعاً من التأمل الميتافيزيقي، وهو يستخدم منهجاً متحرراً إلى حد ما، غير مقيد بخطوات محددة.



(٥٨٧) أي الوجود الموضوعي.

الفصل السابع عشر

مارتن هيدجر

أولا : مصادره وخصائصه

دخل مارتن هيدجر (ولد عام ١٨٨٩ م.)، لبعض الوقت، مدارس اليسوعيين (الجزويت)، ثم درس بعد ذلك في جامعة فرايبورج الألمانية، ونال منها شهادة الدكتوراه على يد ريكتر، ثم اتصل بهسرل، ونال معه شهادة اعتماد التدريس، برسالة عن نظرية المقولات عند دنزسكوت، وذلك في عام ١٩١٦ م، وأصبح محررا مشاركا لمجلة «حوليات الفلسفة والبحث الفينومينولوجي». وقد عين أستاذا بجامعة ماربورج عام ١٩٢٣ م، وفي عام ١٩٢٧ م، نشر بها كتابه الرئيسي: «الوجود والزمان». وبعد ذلك بسنة، في عام ١٩٢٨ م، عاد إلى جامعة فرايبورج بجنوب ألمانيا أستاذا بها خلفا لهسرل، واستمر فيها أستاذا حتى ١٩٤٦ م. (٥٨٨)

إن هيدجر مفكر شديد الأصالة، ولهذا فإن السؤال بشأن تأثير الآخرين عليه يصبح بغير أهمية كبيرة. وعلى كل حال، فإننا ينبغي أن نشير، من بين من أثروا عليه إلى جانب هسرل، إلى دلتاي، الذي تأثر به من جوانب متعددة. كذلك، فإن محاور فكره مستوحاة بشكل واضح من كيركجارد. وهو يضيف إلى ذلك كله معرفة قوية بكبار فلاسفة الغرب من اليونان فطالعا، ومنهم أرسطو الذي كثيرا ما يشير إليه ويفسره على نحو شخصي جدا. وقد كرس هيدجر دراسة عن كانت أحدثت ضجيجا حين نشرت، وهي كتاب «كانت ومشكلة الميتافيزيقا» (١٩٢٩ م).

(٥٨٨) توفي هيدجر عام ١٩٧٦ م. وقد ترجم عدد من كتبه إلى العربية.

قليل من الفلاسفة هم أصعب على الفهم من هيدجر. وصعوبة فهمه لا تأتي من قصور في اللغة أو من افتقار إلى التركيب المنطقي للأفكار، فهيدجر يسير في عرضه دائما على نحو منظم شديد الانتظام، إنما يأتي غموضه من المصطلحات غير المألوفة، بل والغريبة، التي اخترعها هيدجر اختراعا لكي يعبر بها عن مفاهيمه. وقد أصبحت هذه المصطلحات مصدرا لألوان متعددة من سوء الفهم، وعلة للتندر على فلسفة هيدجر، وخاصة عند الوضعيين المنطقيين.

ثانيا : المشكلة والمنهج

إن هدف كتاب هيدجر الرئيسي، «الوجود والزمان»، هو أن يعالج بطريقة متعينة مسألة «معنى الوجود». ولم يكن هذا السؤال قد سقط في النسيان، ولكن هيدجر يرى أنه بسبب الإجابة، المزعومة واضحة وشاملة، التي سبق أن قدمت بشأنه، فإن ذلك السؤال لم يوضع مطلقا على النحو الواجب أن يوضع عليه.

يرى هيدجر أن لدينا فهما عاما مشتركا، ولكنه غامض، عن الوجود، ورغم هذا يبقى مفهوم «الوجود» أغمض المفهومات على الإطلاق. والواقع أن الوجود ليس شبيها بالمتواجد، إنما هو الذي يحدد المتواجد من حيث هو متواجد. وإذا أردنا أن نتعمق في دراسة سؤال معنى الوجود، فإن علينا، في رأي هيدجر، أن نبحث عن متواجد يكون ممكنا لنا أن نصل إليه على النحو الذي هو عليه في ذاته. ومن الواضح أن هذا السؤال ذاته مظهر ووجه من أوجه وجود متواجد معين، ألا وهو المتواجد الذي هو نحن أنفسنا. ويسمى هيدجر هذا المتواجد الإنساني باسم Dasein، أي «الموجود - هناك».

وهكذا يكون تحليل ذلك المتواجد الذي هو «الموجود - هناك» نقطة البدء المعلنة للبحث الفلسفي عند هيدجر.

إن خاصة «الموجود - هناك» (أي الإنسان) تقوم في أنه يتصل بحثه عن الوجود بوجوده هو ذاته. إن فهم الوجود يعني بذاته تحديدا لوجود «الموجود - هناك». ولهذا، فإن «الموجود - هناك» كائن «أنطولوجي»، بينما وجود سائر المتواجدات

الأخرى هو وجود «تواجد» وحسب . أما الوجود ذاته الذي يتصرف «الموجود - هناك» (أي الإنسان) بازائه على هذه الطريقة أو تلك ، فان هيدجر يسميه «الكينونة» .

ويذهب هيدجر إلى أنه لا يمكن تعريف ماهية «الموجود - هناك» بأن نذكر ما يحتويه ذلك الموجود . إن ماهية «الموجود - هناك» تقوم في كينونته المتعينة ، والذي يفسر تلك الماهية هو دائما هذه الكينونة .

وهكذا ، فان واقعة الكينونة هي وحدها التي ينبغي أن نجعلنا نفهم السؤال الخاص بالكينونة . هذا الفهم يسميه هيدجر فيها «وجوديا» . وعلى الضد من ذلك ، فانه يسمى مجموع بنية الموجودات بـ «الموجودية» ، ويسمى تحليل هذا النحو من الوجود بـ «الفهم الموجودي» . إن ذلك الفهم الوجودي هو تفسير للخصائص الأنطولوجية «للموجود - هناك» ، وهذه الخصائص يسميها هيدجر خصائص «وجودية» (وذلك في مقابل الخصائص الأنطولوجية للمتواجدات الجامعة الخام ، أي «المتواجدات التي ليست على هيئة الموجود - هناك الإنساني» ، والمقولات) .

إن التحليل الوجودي هو أنطولوجيا أساسية ، وهو يشكل أساس كل أنطولوجي وأساس كل العلوم . والمنهج الوحيد المناسب له هو المنهج الفينومينولوجيا ، أو منهج الظواهرات . ولكن «الظاهرة» المقصودة هنا هي «ما يظهر نفسه بذاته» ، وهكذا فان الظواهر ليست «مظاهر» (أو أوهاما) بالمعنى الميتدل للكلمة . ويرى هيدجر أن النهاية «لوجيا» في تعبير «فينومينولوجيا» تأتي من الفعل اليوناني *Legein* ، والذي يعني ، في فهم هيدجر «استخلاص المتواجد من العتمة» . إن هناك كثيرا من الظواهر التي إما لم تكتشف بعد ، أو أنها تخفية لاتزال .

وهكذا ، فان الفينومينولوجيا تقوم ، عند هيدجر ، بدور علم «التأويل» (و هو ما استمده هيدجر من فلسفة دلتاي) . وهي تدرس الكينونة من أجل تفسير تركيبها وتكوينها .

وعلى هذا ، تصبح الفلسفة نظرية أنطولوجية فينومينولوجية عامة ، تتج عن تأويل «الموجود هناك» . وهي ، باعتبارها تحليلا للكينونة ، تقوم بتثبيت منتهى الخط

المتصل بين سائر المسائل الفلسفية إلى الموضع الذي تنبع منه واليه تنتهي .

ولكن هيدجر لم يتعد ، في عرض فلسفته ، مستوى تحليل «الموجود — هناك» ، الذي كان من المفترض أن يؤسس نظرية أنطولوجية عامة ، تقوم على دعائم هذا التحليل . (٥٨٩)

ثالثا : الوجود — في — العالم

يتميز «الموجود — هناك» بأنه كائن ، وبأنه دائما «لى» ، أي أنه لا يمكن أن يكون نسخةً من نوع متشابهةً نسخةً ، ويتميز أخيرا بأنه يتصرف إزاء وجوده هو نفسه على أنحاء مختلفة متنوعة . وأساس هذا النحو من الوجود هو «الوجود — في — العالم» . هذا «الوجود — في» ليس نوعا من علاقة وجود بين موجودين قائمين في المكان ، ولا هو أيضا علاقة بين ذات وموضوع ، إنما هو بالأحرى يتميز بذلك النحو من الوجود الذي هو «الهم» ، وذلك حينما يكون الأمر متصلا بعلاقته بالتواجيدات الجامدة الحام ، ويتميز أيضا بذلك النحو الأخر من الوجود الذي هو «الاهتمام» ، حينما يدخل في علاقة مع الموجودات الأخرى .

إن العالم يتكون ، ليس من أشياء ، بل من «أدوات» ، ومن جوهر الأداة أنها «شيء ما من أجل . . .» . ويسمى هيدجر نحو وجود الأداة باسم «وجود — ما — في متناول — اليد» . والأداة (ويسمىها هيدجر Zuhande ، حرفيا : «ما في متناول اليد» ، أو «ما تحت اليد») تدخل باستمرار في علاقة مع أدوات أخرى . فكل أداة تُرجع إلى أداة أخرى غيرها ، كما تُرجع أيضا إلى ذلك الذي يتعامل معها ويستخدمها . إن طابع وجود الأداة هو وضعها (Bewandtnis) ، وهذا الوضع يتعلق في نهاية الأمر بوجود «ما — هو — لاجله» (Wozu) ، الذي يعنى «إرادة — من —

(٥٨٩) يحتوي كتاب «خطاب حول المذهب الإنساني» ، وغيره من كتابات هيدجر اللاحقة على «الوجود والزمان» على آراء ومواقف تدل على تحول في اتجاه فكره . ولكن حيث أن هذا التوجه الجديد مشار إليه وحسب في تلك الكتابات الجديدة ، وليس مفصلا ، فإنا لن نشير إليه هنا (هامش من المؤلف) .

أجل» (Worum-Willen) ، أي يتعلق بعبارة أخرى «الموجود - هناك» الإنساني .
وهكذا ، فإن «الموجود - هناك» هو شرط إمكان كشف الأداة .

كل أداة لها مكان ، أي أنها تُحفظ وتُرتب ، وما إلى ذلك . والمكان الممكن لأداة ما هو «الجوار» (Gegend) ، ويوجد لدى «الموجود - هناك» ميل جوهري نحو المجاورة ، أي أن يكون على مسافة (وهو ما يعني هنا القرب) من الأداة إن المسافات الموضوعية لا تتطابق مع ابتعاد الأداة أو اقترابها ، إنما هو «الاهتمام» الذي يحدد صفة القرب أو البعد . ويتج عن هذا أن العالم هو محدد أنطولوجي «للموجود - هناك» : فلا يوجد نحو «الموجود - هناك» إلا في العالم .

ويرى هيدجر أن سائر النظريات الانطولوجية السابقة قد وقعت في خطأ اعتبار الأداة مجرد شيء حاضر ، بينما حقيقة أنها شيء - في - متناول - اليد ، ويظهر هذا الخطأ بوضوح عند ديكارت على الأخص (وذلك في نظريته عن «الامتداد») إن الواقع أن «الوجود - الذي - في متناول - اليد» لا يُؤسّس مطلقاً على مجرد الحضور ، وبالعكس فإن «الحاضر» هو دوماً «حاضر وحسب» . وبالتالي فإن الحضور هو نحو ناقص من وجود الأداة ، أي من وجود «ما - هو - في - متناول - اليد» .

ويجد «الموجود - هناك» أمامه ، إلى جوار أدوات العمل ، يجد «موجودات - هناك» آخرين : إن عالم «الموجود - هناك» هو «عالم المعية» . إن «وجوده - في» هو «وجود - مع» . وفوق هذا ، فإن «الموجود هناك» هو في جوهره «وجود - بالاشتراك» . وإذا كان أسلوب سلوك «الموجود - هناك» ، بازاء الأدوات ، هو أسلوب «الانشغال» ، فإن أسلوبه بازاء «الموجودات - هناك» الآخرين هو أسلوب «الاهتمام» ، وهذا الاهتمام قد يظهر إما على صورة التكليف بتوفير ما ينبغي تقديمه إلى الآخرين ، أو على صورة مساعدتهم على أن يكونوا أحراراً في «مهم» . إن «التعاطف» ليس ممكنًا إلا في ميدان «الوجود - بالاشتراك» .

رابعاً : « الهَدْيَةُ » (٥٩٠) والقلق :

إن «الموجود- هناك» ليس داخل العالم فقط ، إنما هو يتكون جوهرياً من «الوجود -في- العالم» ، وهذا هو الجانب الذي تشير إليه كلمة «هناك» في تعبير «الموجود- هناك» وفي هذا تقوم هذية «الموجود- هناك» . إن الموجود- هناك «هو ذلك» لهذا (Da) الذي يستضيء بذاته من داخله وفي هذا يقوم معنى «الانكشاف» وهذا المفهوم لا يتطابق تماماً مع «المعرفة» ، ولكنه يشير إلى حالة «موجودية» (Existential) تتأسس عليها المعرفة وتقوم عليها .

هذا النحو من الوجود يتألف من ثلاثة عناصر: الشعور بالتواجد في الموقف ،
التفسير، النطق :

١ - الشعور بالتواجد في الموقف (Befindlichkeit) وهو اصطلاح يعني حرفياً الشعور المداهم بأن المرء «يجد نفسه هناك» ، أي في هذا الموقف المعين ، وهو شعور ، أو حالة للنفس ، عن طريقه يكشف «الموجود هناك» لنفسه أنه كائن ، وعن طريقه تظهر للعيان ظاهرة «التعينية» ، أي واقعة وجود «الموجود - هناك» (على نحو متعين) . ويسمى هيدجر «واقعة الوجود» هذه «الالقاء» (Geworfenheit) ، أي خاصة «الموجود - هناك» من حيث أنه قد ألقى به ربما وبهذا في كينونة «الهَدْيَةُ» ، في داخل العالم ، لكي يوجد . وينبغي أن نلاحظ أن «التعينية» ليست مجرد وجود يُعطى ، بل هي خاصية لوجود «الموجود- هناك» .

٢ - التفسير (أو الفهم (Verstehen) : ويفهم هذا الاصطلاح بالمعنى الذي يدل عليه القول : «إمكان الوجود أمام شيء ما» ، ففي التفسير يقوم نحو وجود «الموجود - هناك» من حيث هو «إمكان- وجود» . إن «الموجود - هناك» ليس ، على أي نحو ولا في أي موضع ، شيئاً معطى تتحدد معطياته مرة واحدة وإلى الأبد ، إنما هو ما

(٥٩٠) من «هذا» ، الدالة على وجود الإنسان «هناك» . وهي تقابل ecce اللاتينية . وقد عرف دنز سكوت هذا المفهوم ، وهو يحدده على النحو التالي : «هو ما يجعل فرداً (أو موجوداً جزئياً) هو ما هو ، ويميزه عن كل آخر» .

يمكن أن يكون: إنه إمكان منطلق إلى الأمام (مشروع). إن «التفسير» نحو وجود حائر على بنية يسميها هيدجر باسم «خطة - مشروع» (Entwurf : إننا ندرك «خطة - المشروع» بوسيلة الطرق التي يخلقها في فضاء إمكانات التصرف الموضوعة أمام «إمكان الوجود» الذي يحوزه «الموجود - هناك». إن التفسير هو نحو وجوده فيصبح «الموجود - هناك» ما كان في إمكانه أن يصير إليه . ويسمى هيدجر إدراك «الموجود - هناك»، من حيث هو مفسر، باسم «الإيضاح»، ولكن ذلك الإيضاح ليس بالضرورة «تعبيرا» .

٣- النطق (Rede) : وهو أساس اللغة ، ولكنه ليس اللغة ذاتها . ويقصد به هيدجر الصياغة ذات المغزى التي تحدد قابلية الوجود في العالم لأن يفهم على نحو عقلائي . لقد قال اليونان إن الإنسان حيوان ذو لسان وقول، أي إنه موجود يتكلم . ويوسع هيدجر من نطاق فهم «النطق»، لجعله قادرا على الاشتغال على فعل الإنصات وفعل الصمت .

ويمكن للمرء أن يحيط بمجمل بنية «الهذبة» بالاعتماد على ظاهرة «القلق» . ويختلف القلق عن الخوف في أن التهديد، في حالة القلق، لا يكون عددا معينا، إنما منبع القلق هو العالم من حيث هو كذلك . أما موضوع قلقنا، فانه إمكاننا أن نكون موجودين - في - العالم . وهكذا، فإن القلق يظهر «الموجود - هناك» من حيث هو وجود - في - العالم وموجود فيه وجودا واقعا . ولكن هذا الوجود هو دائما أعلى من ذاته وفي المقدمة أمامها . وعلى هذا، فان بنية «الموجود - هناك» هي إذن بنية الموجود - المتقدم - على - ذاته - الملقى - به - بالفعل - في العالم ، وذلك من حيث هو وجود قائم أمام الموجودات الأخرى التي يقابلها، وما هذا كله شيء غير «الهم» . وهكذا، فإن كل ما يفعله «الموجود - هناك» ويشتهي ويعرفه، وسائر ما يشغله من انشغال واهتمام ونظريات وسلوك وإرادة وشهوة واندفاع وميول، كل هذا ما هو إلا مظاهر للهم . إن الهم هو وجود «الموجود - هناك» .

خامسا : عالم «الناس» (٥٩١) والوجود - باتجاه - الموت

إن التحليل السابق غير مكتمل ، لأن «الموجود - هناك» ، وطالما هو كائن ، لا يبلغ مطلقا تمام اكتمال كَلِّه ، ففي ماهيته نقص دائم . الموت وحده هو الذي يقدم نهاية «الموجود - هناك» . وحين يأتي الموت ، فإننا لا نستطيع الإحاطة «بالموجود هناك» من حيث هو «متواجد» ، ولا سبيل لنا إلى تكوين خبرة حقيقية عن موت الآخر . ومع ذلك ، فإن «الموجود - هناك» لا يكتمل بالموت ، كما أنه لا يختفى على نحو بسيط : إن النهاية التي يعنها الموت تعنى «الوجود - الواصل - إلى - نهايته» «للموجود - هناك» . إن الموت هو إمكان من إمكانيات الوجود ، هو الإمكان الشخصي إلى أقصى درجة ، والذي ينهى كل علاقة إلى أقصى درجة ، والذي لا يمكن تخطيه على الإطلاق . إن محض وجود «الموجود - هناك» هو الوجود - باتجاه - الموت .

هذا هو على التحديد منبع قلق «الموجود - هناك» . وهو يهرب منه بالانغمار في العالم . وخشيّة منه أن يكون ذاته ، وخوفا من لقاء القلق ، فانه يبحث عن ملجأ في كيان «الناس» . إن كيان «الناس» من نوع وجود «التواجدات» ، وهو نحو من الوجود ، هو الوجود الزائف «للموجود - هناك» . وفي هذا الوجود يُخضع «الموجود - هناك» نفسه لعنصر محايد يستعبد لها ، ويفرض عليها وجهة نظره وطريقته في التصرف . إن كيان «الناس» هذا ليس شخصا محددًا ، ولا هو «ذات جمعية» . وتقوم خصائصه المميزة في عبادة تفاهة المتوسطين ، وفي ميله نحو التدني . إنه يعفى «الموجود - هناك» من واجب اتخاذ القرارات ومن كل مسئولية تخصه جميعا : لأن «الناس» تتصرف وتتكلم على هذا النحو أو ذاك . إن نحو وجود «الناس» يغري ويهديء ، ويستلب «الموجود - هناك» ذاته . وهو يظهر ويبين في الثثرة اليومية ، التي تصبح فيها عبارة «يقول الناس» هي فيصل الحق في الكلام ، وفي حب الاستطلاع المتقلب ، وفي اللهو والالتهاء ، وفي الاهتياج المستمر ، كما يظهر أخيرا في الالتهاس وعدم القطع ،

(٥٩١) هذا الاصطلاح نقترحه ليقابل man بالألمانية و on بالفرنسية ، وهو ما يدل على الكيان الجمعي الذي يظهر في الفاعل المجهل وغير المحدد ، والذي يعبر عنه تعبير «يقول الناس» .

حيث لا يستطيع المرء أن يميز ما يعرفه مما يحمله . هذه العوامل تميز خصائص وجود «الحياة اليومية» ، الكينونة اليومية ، والتي تُوسم بـ «السقوط» ، سقوط «الموجود- هناك» . إن «الموجود- هناك» يقع في السقوط ، ويفرق في هاوية العالم .

إن قلق الموت هو الذي يُسقط «الموجود- هناك» في ذلك النحو الزائف من الوجود ، نحو الوجود اليومي ، الذي هو في الواقع وجود اللا- حقيقة . ذلك أن كيان «الناس» لا يسمح بالتفكير في موته هو نفسه (٥٩٢) . وإنما هو يتكلم عن الأمر على صورة غير شخصية ، على هيئة : «يموت المرء» .

سادسا : الوعي والقرار

إن الانسحاب من وجود «الناس» هو اختيار وقرار يتخذه «الموجود- هناك» ، من أجل أن يستطيع أن يكون وجوده ، وجود الذات (النا) ، على وجه حقيقي وإلى أقصى درجة . إن الشاهد على «استطاعة- الوجود» هذه هو الوعي .

الوعي عند هيدجر هو نحو من أنحاء «النطق» (٥٩٣) ، هو نداء يجعل «الموجود- هناك» يتوقف عن الإنصات إلى كيان «الناس» وإلى ثورته . ولا يمكن تفسير الوعي عن طريق وظيفة بيولوجية ما يؤديها ، ولا بأن نرى فيه صوت قوة أجنبية عن الإنسان (الإله) : ذلك أن «النادي» هو الهم ، هو «الموجود- هناك» الذي يملكه القلب ، وقد ألقى به في العالم القاء ، من جراء ما يمكن أن يصير عليه . إن نداء الوعي لا يقول شيئا عما يمكن وضعه في كلمات ، إنما هو يُظهر الخطيئة في هيئة الصمت القلب . ولسنا هنا بازاء حالة الذنب بالمعنى السوقي ، وإنما بازاء الحالة التي تؤسسها : ذلك أن الخطيئة هي أساس العدمية وعلى هذا ، فإن حالة الشعور بالذنب ليست النتيجة المباشرة للخطيئة ، بل العكس هو الصحيح ، لأن العدم ينتمي إلى المعنى الوجودي للقاء والنبذ ، كما أن المشروع لا يتحدد فقط بسلبية الأساس ، إنما هو في ماهيته

(٥٩٢) الشخص العادي ، في حياته اليومية التي يقع خلالها تحت تأثير وجود «الناس» ، لا يفكر في موته ، إنما الموت عنده هو موت الآخرين ، لذلك يهرب الإنسان ، «الموجود- هناك» ، إلى هذا النحو من الوجود ، لكي لا يفكر في موته هو ، وليبعد عنه قلقه .
(٥٩٣) راجع «إبعا» ، مما سبق في هذا الفصل .

سلبى . وعلى هذا فان حالة الشعور بالذنب خاصة جوهرية لوجود «الموجود - هناك» ، وهى تعنى : الأساس السلبى للسالبية التى يختص بها «الموجود - هناك» .

أما الاختيار الذى ينتج عن «إرادة - الشعور - بالوعي» ، فانه يتمثل في توجه نحو القلق ، القلق الذى يتم في الصمت . إن القاء الذات إلى الأمام ، والذى يحدث في الصمت والقلق ، بازاء ذلك الشعور الجوهري بالذنب ، هذا الإلقاء إلى الأمام يسميه هيدجر «التصميم» . هذا «التصميم» هو إخلاص الوجود لذاته ، إنه الحرية باتجاه الموت . إن «التصميم» يخلص «الموجود - هناك» من كيان «الناس» ، ولكنه لا يخلصه من العالم . على العكس ، إن التصميم يهب الآخرين الذين يوجدون معنا إمكان أن يكونوا على نحو وجودهم الأكثر حقيقة . إن الوجود صاحب التصميم هو وحده الذى يكشف «الموقف» ، أي الـ «هناك» ، أي «الهدية» ، الذى يفتح أمام الوجود في كل مرة يتم فيها التصميم . وبفضل التصميم ، يقبل الإنسان في شجاعة مصيره ، ويقوم بدوره في العالم في عزيمة .

سابعا : الزمانية والتاريخ

إذا اعتمدنا على مفهوم «الوجود الذى تقرر التصميم عليه» ، فانه يصبح ممكنا حل مشكلة وَحْدَةِ «الموجود - هناك» . هذه الوَحْدَةُ لا تؤسس على «الأنا» . في الواقع ، فإن كيان «الناس» هو الذى يقول بأقصى قوة وأكثر ما يكون : أنا أنا ، وما ذلك إلا لأنه في حقيقته ليس الأنا الحقيقي . ولكن فلسفة القدماء وفلسفة كانت لم تستطيعا تعدي مستوى نظر كيان «الناس» هذا . وإذا حللنا مفهوم «الأنا» ، فان ذلك التحليل سوف يظهر أن مع الأنا يعبر عن نفسه الهم . وعلى هذا ، فان «الأنا نفسي» (Selbst) هو إذن الأساس الحاضر دائما للهم ، ولا تعنى استقلالية الأنا شيئا غير «التصميم» الوجودي الذى يستبق نفسه . وما هذا التصميم الوجودي الذى يستبق نفسه بشيء غير الوجود من أجل استطاعة الوصول إلى الوجود الأكثر حقيقة والمميز حقا «للموجود - هناك» (باتجاه الموت) .

ولكن التصميم الوجودي غير ممكن إلا إذا كان في استطاع «الموجود - هناك» أن

يتجه صوب ذاته ، أي أن يحمل نفسه إلى نفسه ، أي أن يعود بنفسه إلى نفسه . هذا الفعل ، فعل التوجه بالذات نحو إمكاناتها هو «المستقبل» (Zukunft) (أي حرفيا «ما يقبل») . من جهة أخرى ، فإن «الإلقاء» في العالم غير ممكن إلا إذا كان «الموجود - هناك» القادم في المستقبل يمكن أن يكون «وجودا ماضيا» ، أي وجودا على نحو ما كان . «فالموجود- هناك» لا يستطيع أن يتجه إلى ذاته إلا بقدر ما أنه قادر على العودة باتجاه ذاته . أخيرا ، فإن الموجود صاحب التصميم ، والذي يكون في موقف ، ليس ممكنا إلا إذا تواجد «التواجد» وجعل نفسه حاضرا . إن الموجود صاحب التصميم الوجودي يجعل نفسه حاضرا حين يستدير إلى ذاته ، ويعود إليها ، بأن يستبق نفسه . هذه الظاهرة تسمى في مجملها «الزمانية» . إن الزمانية هي مغزى الهم ، وهي بالتالي جوهر الوجود . والزمانية بطبيعتها تجاذبية وانجذاب ، هي تحارج أصلي . إن المستقبل والماضي والحاضر هي انجذابات (Ekstasen) الزمانية ، والعنصر الأهم الأول فيها هو المستقبل . ولكن حيث أن «الموجود - هناك» هو «موجود - باتجاه - الموت» ، فإن المستقبل الحقيقي ينكشف باعتباره محدودا . إن الزمان الحق محدود .

إن كل «الموجودين» (جمع «موجود») يمكن وينبغي أن يفسروا بالرجوع إلى الزمانية ، فالزمانية هي التي تجعل وجودهم ممكنا . ولكن «الموجود - هناك» لا يوجد على هيئة مجموع من الحقائق اللحظية ، وهو لا يملأ إطارا فارغا معينا ويكون في هذا وجوده وحسب ، وإنما هو «يمتد» ، بحيث أن وجوده المميز يتكون منذ البداية باعتباره قدرة على الامتداد بالذات . إن «النهاية» و «بين» لا توجدان إلا بقدر وجود «الموجود - هناك» . ويسمى هيدجر الحركية النوعية المميزة للموجود الذي يمتد باسم «الحدث» (Geschehen) ، أي حدث «الموجود - هناك» . واكتشاف بنية «الحدث» تعنى فهم «تاريخية» الإنسان . «الموجود - هناك» هو إذن موجود تاريخي في المحل الأول ، أما ما يتعدى العالم فانه ليس تاريخيا إلا على نحو ثانوي وكذلك العالم أيضا ، الذي لا يكون إلا بقدر انغماس «الموجود - هناك» في الزمان . إن الحدث التاريخي ، أو حدث التاريخ ، هو حدث الموجود - الذي - في - العالم .

ويقوم هيدجر، اعتمادا على هذا التحليل، بتفصيل نظرية في الزمان، و ينتقد النظريات السابقة، وخاصة نظريتي أرسطو وهيجل.

ثامنا : التعالي والعدم

لم يقدم هيدجر (٥٩٤) إلا الخطوط العريضة للأفكار الكبرى لميتافيزيقاه، وهذه الأفكار يصعب جدا تفسيرها تفسيراً صحيحاً. ولهذا، فلن نقدم هنا إلا لمحة موجزة.

إن علاقة «الموجود- هناك» مع المتواجدات الجامدة الخام تحتوي على تعالٍ مزدوج. فمن جانب، نجد أن «الموجود- هناك» مرمى به في داخل العالم، وهو محكوم بقوانين «المتواجد»: ومن هذه الناحية فإن العالم يتعالى على «الموجود- هناك». ولكن «الموجود- هناك»، من جانب آخر، هو بياهيته «بناء للعالم»، فهو يتعالى على العالم، ويتعدى (Übersteigt) الموجود، بمعنى أنه يجذب ذلك المتواجد من اللانظام الأصلي الذي كان فيه ويهبه الوجود، أي المعنى والحقيقة. بدون «الموجود- هناك» فلا وجود، وإن يكن من الممكن أن يكون هناك متواجدات، ولكن هذا «التعدي» يبدو مكونا «لذاتية» الموجود- هناك (Selbstheit) إن «الموجود- هناك» يصير بأن يتعالى على المتواجد. إن ماهية «الموجود- هناك» هي التعالي.

وهناك تعالٍ ثالث «للموجود- هناك»: تعالٍ العدم. إن العدم ليس مجرد مقولة منطقية وحسب، إنما هو أيضا، في أصله، مقولة وجودية (أنطولوجية): فليس النفي هو أساس العدم، إنما هو العدم (الموجودي) الذي يؤسس النفي.

ويتمثل هيدجر العلاقة بين «الموجود- هناك» والعدم على النحو التالي:

أولا : «الموجود- هناك» ليس له عمق، بل يأتي من جوف هاوية بلا نهاية من العدم.

ثانيا : إن نهايته هي الموت، وهو هاوية أخرى للعدم.

ثالثا : إن محض وجود «الموجود- هناك» هو ركض نحو الموت، إلى العدم: إن «الموجود- هناك» محمول بذاته في داخله نحو العدم. ويمكن أن يقال على وجه

(٥٩٤) حتى عام ١٩٥٠ م.

عام : من العدم يأتي كل موجود من حيث هو موجود . وكان يمكن لهيدجر أن يقول على الصراحة : «العدم موجود» ، ولكنه يقول ، من أجل أن يتفادى هذه العبارة المتناقضة ، يقول : «العدم يتعادم» ، وهو تعبير سخر منه كثيرون ، وخاصة الوضعيون المنطقيون .

فالسؤال هو إذن : ماذا ينبغي أن يعني «العدم» ؟ وما الإجابة بعيدة : فحيث أن المتواجد الجامد الفج بصير ، ويُستزج من العدم على يد «الموجود - هناك» ، وحيث أن هذه الصيرورة تقوم فيما يهبه «الموجود - هناك» لها من معنى عقلي تفهم به (أي : الحقيقة) ، وحيث أن هيدجر يرى ، كما مر بنا ، أن الوجود وحده ، وليس المتواجد ذاته ، يصدر عن «الموجود - هناك» ، من جهة أخرى ، فإنه ربما كان من الممكن أن نفسر فكر هذا الفيلسوف في القول بأنه ينبغي أن نفهم العدم على أنه موجود جامد فج بغير وجود ، وأنه «شواش Chaos» غير قابل للعقلانية مطلقا . إن «الموجود - هناك» ، بالنسبة إلى العدم ، هو «النور الطبيعي» ، الذي يهب المتواجد بنية ومعنى . إذا صح هذا التأويل ، فإنه يمكن تفسير فلسفة هيدجر في اتجاه المذهب القائل بـ «المباطنة» (Immanentisme) على نحو متطرف ، وفيه يعتمد كل معنى على «الموجود - هناك» ويصدر منه . ولكن هيدجر نفسه رفض هذا التأويل رفضا قويا ، رغم أنه مقبول ومنتشر بين المفسرين . وعلى كل الأحوال ، فليس ينبغي أن نؤول فلسفة هيدجر في اتجاه ذاتي ، حيث يقرر هيدجر في صراحة أن العالم هو أصل الذاتية والموضوعية معا .

هذه الأفكار تقودنا إلى مذهب هيدجر في الحرية . إن «الموجود - هناك» يكون نفسه بنفسه ، من حيث هو مشروع ، في فعل التعدي ، إن التعدي هو الحرية ذاتها . ويمكن أن نقول كذلك إن «الموجود - هناك» هو حرية . وحيث أن كل معنى ، وبالتالي كل أساس وتأسيس ، يأتي من «الموجود - هناك» ويُستمد منه ، فإن الحرية تصبح الأساس الأخير لكل معقولة : إن الحرية هي أساس الأساس ، وفي هذه العبارة تظهر الكلمة الأخيرة في فلسفة هيدجر .

الفصل الثامن عشر

جان - بول سارتر

أولا : إنتاجه وخصائصه

كان جان - بول سارتر (ولد عام ١٩٠٥ م) (٥٩٥)، في الأعوام الأولى التي تلت نهاية الحرب العالمية الثانية، أكثر الفلاسفة الذين يتجه إليهم الاهتمام ويُعلّق على أعمالهم. صحيح أن شهرته لدى الدوائر غير الفلسفية إنما تعود بوجه خاص إلى رواياته ومسرحياته المكتوبة كتابة بارعة، وكذلك إلى المختصرات السطحية لمذهبه (كتب سارتر سنة ١٩٤٦ م. كتيباً بعنوان: «الوجودية مذهب إنساني»)، ولكن سارتر، من قبل ذلك ومن بعده، مؤلف لعدد من الكتب الفلسفية بالمعنى الدقيق، وهو جدير بأن يعتبر عالماً رئيسياً من أعلام الفلسفة الأوروبية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وذلك خاصة بفضل كتابه الرئيسي: «الوجود والعدم». رسالة في نظرية انطولوجية فينومينولوجية» (١٩٤٣ م.)، وهو كتاب ضخم صعب، وذو اصطلاح فني شديد الخصوصية.

ويخطيء الباحث إذا لم ير في سارتر غير مجرد كاتب، فهو ليس فقط فيلسوفاً متخصصاً ذا أسلوب في الفكر شديد التدقيق، أسلوب فني تخصصي وأصيل، بل هو أيضاً، من بين كل الفلاسفة الوجوديين، أقربهم إلى فلسفة الوجود (٥٩٦) وينبغي، أيضاً أن نلاحظ أننا لا نجد عنده، وهو الفيلسوف الوحيد الذي يعلن

(٥٩٥) (توفي عام ١٩٨٠ م). وترجم إلى العربية عدد كبير من مؤلفاته من شتى الأنواع، ومنها كتاب «الوجود والعدم».

(٥٩٦) وذلك بالمعنى المحدد في الباب السابع، راجع الفصل الحادي والعشرين، «أولاً».

صراحة أن فلسفته فلسفة وجودية، لا نجد عنده هو بالذات تلك اللمحات الشعرية الرومانتيكية التي كثيرا ما نجدها في ذلك الاتجاه الفلسفي. على العكس من ذلك، فإن نظامه الفلسفي مبني على نحو منطقي دقيق صارم، ويتخذ وجهة عقلانية تماما. بل تكاد تكون وجهة «أولانية»^(٥٩٧). صحيح أن سارتر مشغول في معظم أجزاء فلسفته بتقديم نظريته في الإنسان (أنثروبولوجيا)، ولكن هذه النظرية الإنسانية يقيمها على دعائم من نظرية في الوجود (أنطولوجيا)، فهي تكاد تتكون كلها على التقريب من تطبيق منطقي لمبادئ أنطولوجية على الإنسان وعلى مشكلاته.

ويصح أن يرى الباحث في فلسفة سارتر تعبيرا عن يأس الإنسان الأوروبي في فترة ما بعد الحرب، والإنسان الفرنسي خاصة، وأن يجد أن تلك الفلسفة هي التي تقابل «تصور العالم عند كائن بلا إيمان أو عقيدة، بلا عائلة، وبغير هدف في الحياة»، كما قال بعضهم. ومن الواضح أيضا أن تأثير سارتر يفسره إلى حد غير قليل أن فكره يدور حول مشكلات لاهوتية، ولكنه يتخذ في الواقع وجهة الحادية. ورغم كل شيء، فلا يمكن لأحد أن يتشكك في أن مذهب الفلسفي، مأخوذا بحد ذاته، يتمتع بأهمية عظيمة، ولا يملك الباحث إلا أن يعجب بقوة معالجة سارتر لعدد من المشكلات الميتافيزيقية الأساسية.

ومن الجلي أن سارتر يسير على إثر هيدجر ولكنه ليس مجرد تابع لذلك الفيلسوف الألماني، وقد أعلن هيدجر نفسه، وعن حق، أنه غير مسئول على أي نحو عن «المذهب السارترى». وسارتر، أيضا، وشأنه في هذا شأن سائر الفلاسفة الوجوديين، تابع من اتباع المفكر الدانمركي كيركجارد، ولكنه غالبا ما يقدم حلولاً معارضة تماما لما قدمه ذلك المفكر الديني الدانمركي للمشكلات الوجودية التي أثارها. ويبدو كذلك أن سارتر وقع تحت تأثير نيتشه من جوانب متعددة، من جهة أخرى، فإن سارتر يقيم الخطوط الرئيسية للمذهب مستعينا بالمنهج الفينومينولوجي

(٥٩٧) يقصد أنه يضع عددا من المبادئ، ثم يأخذ في استنباط نتائجها.

الذي قدمه هسرل (٥٩٨)، وهو يستخدم هذا المنهج استخداما واسعا. ومن الظاهر أن عددا من أفكار سارتر الأساسية مصدرها هيجل، ومنها قضية التعارض بين الوجود والعدم، ولكنه بالطبع تعارض بغير مركب منها عند سارتر. ولكن آراء سارتر الميتافيزيقية تجعله يتحرك في ذات الإطار الذي تحرك فيه الفلاسفة اليونان الأقدمون. ويمكن أن يُفسر مذهبه على أنه محاولة لإقامة فلسفة تقابل وتعارض الفلسفة الأرسطية في نفس الوقت، كما أن عددا من قضاياها بشأن الحرية (ولن نستطيع الخوض فيها في هذا العرض)، وخاصة تصوره عن الوجود العارض (٥٩٩)، تقترب من مذهب القديس توما الاكويني.

ثانيا : الموجود - في - ذاته

يتباعد المذهب الوجودي لسارتر، على ما هو ظاهر للعيون، عن الأفكار «الذاتية»، المبنية على تجارب شخصية، عند كيركجارد. إنها يظهر ذلك المذهب على هيئة نظرية أنطولوجية، حيث ينطلق سارتر من تحليل الوجود، ليطبق أهم المبادئ المستخرجة من ذلك التحليل، تطبيقا دقيقا صارما، على ميادين مخصوصة، ومنها مشكلات نظرية الإنسان.

وأبرز ما يظهر من هذه المبادئ هو النبذ الحاسم لمذهب أرسطو في «حالة ما بالقوة» (٦٠٠). ويرى سارتر أن كل ما يوجد يوجد على ما هو عليه فعلا، وبعبارة أرسطو، فإن كل شيء يكون «بالفعل» (ولا يوجد شيء «بالقوة» عند سارتر). فسارتر يرى أنه ليس هناك في الوجود، ولا يمكن أن تكون هناك، أية إمكانية، أية «قوة» بالمعنى الأرسطي، فمن المناقض للمعقول، على سبيل المثال، أن يتحدث متحدث عما كان يمكن أن تنتج عبقريه مارسل بروس (٦٠١)، لو كان قد عاش أطول مما عاش، لأن عبقريته، في رأى سارتر، تقوم وحسب في مجموع أعماله التي

(٥٩٨) راجع الفصل الرابع عشر، «رابعا».

(٥٩٩) أي يمكن الوجود، في مقابل واجب الوجود.

(٦٠٠) انظر من بعد، الفصل الرابع والعشرين، «ثانيا».

(٦٠١) روائي فرنسي مشهور (١٨٧١ - ١٩٢٢ م)، صاحب «البحث عن الزمن الضائع»، في عدة مجلدات.

أنتجها، وليس في شيء خارج ذلك، ولا تقوم في إمكانه أن يكتسب عملاً أدبياً غير ما كتب.

إن ما يمكن أن يقال عن الوجود هو شيء واحد وحسب: أنه موجود، أنه يوجد في ذاته، وأنه هو ما هو. إن الوجود يوجد: فلا هو «يملك» وجوده، ولا هو تلقاه من جهة ما (٦٠٢)، وليس هناك أساس ونبع لكيثونة الوجود تعتمد عليه، إنما الوجود عارض وغير قابل للتفسير، قد يستطيع المرء أن يفسر الماهيات، كأن يفسر الدائرة بوسيلة صيغة رياضية، ولكن الجهة الأخيرة لتفسير الوجود لابد أن تكون هي الإله، بينما لا يوجد إله، بل إن مفهوم «خلق العالم» ذاته مفهوم متناقض ذاتياً في رأي سارتر.

ينتج عن كل الاعتبارات السابقة أن الوجود يسبق الماهية. إن حبات نبات البسلة (٦٠٣) لا تنمو مطيعة لفكرة الهية ما، إنما هي «توجد» أولاً وقبل كل شيء.

كذلك فإن الوجود هو «في ذاته»، ويسميه سارتر En soi «ما في ذاته». فهو ليس فاعلاً ولا منفعلاً، ولا هو إثبات ولا هو نفي، إنما يقوم الوجود معتمداً على ذاته لا أكثر، مصمت، جامد. أخيراً، فإن الوجود هو ما هو، وكل إشارة إلى أي وجود آخر تكون هنا غير واردة. ذلك أن الوجود ليست له أية علاقة كانت مع الموجودات الأخرى، بل هو خارج إطار الزمان.

والمؤكد أن سارتر لا يريد مطلقاً إنكار التغير كصفة من صفات «ما - في - ذاته»، ولكن هذا التغير، كما يقول سارتر، تحكمه علل حتمية، وعلى هذا فينبغي أن تنصوره على هيئة التغير الجامد، الساكن. ويظهر أمام أعين الناظر التماثل بين هذه الآراء ونظرية الوجود عند الفيلسوف اليوناني بارمينيدس (٦٠٤). ولا يملك المرء إلا أن يتساءل كيف يمكن أن يظهر، بعد كل شيء، الإنسان صاحب المعرفة والحرية في مثل هذا العالم الذي له مثل هذا الجمود والسكون والحتمية.

(٦٠٢) من الألوهية على الخصوص.

(٦٠٣) هذا المثال وغيره من أمثلة سارتر نفسه.

(٦٠٤) الوجود عند بارمينيدس (توفي حوالي ٤٧٠ ق. م.) واحد ساكن خالد، لم ينشأ ولا يفتنى.

ثالثا : ما - لأجل - ذاته

يجيب سارتر على التساؤل السابق على النحو التالي : إن ذلك أمر ممكن ، لأن هناك في العالم ، بخلاف الوجود - في - ذاته ، الممتلئ ، الجامد ، الخاضع لقوانين ما هو - في - ذاته ، هناك نوع مختلف تماما من الوجود : هو « ما - لأجل - ذاته » ، وهو الوجود الإنساني على التخصيص . ولكن حيث أن كل ما هو موجود ينبغي أن يكون موجودا - في - ذاته ، فإن سارتر يستنتج من ذلك منطقيا أن ذلك النوع الجديد من الوجود لا يمكن إلا أن يكون لا - وجودا ^(٦٠٥) ، وأن قوامه بالتالي هو العدم . إن سارتر يرى أن الوجود - لأجل - ذاته يظهر حينما ينعدم ^(٦٠٦) الوجود . ولابد من أن نأخذ كلمة «العدم» هنا بمعناها الحرفي تماما . ويشرح سارتر الأمر ، بأن العدم لا يكون ^(٦٠٧) ، بل لا يمكن كذلك أن نقول إنه «ينعدم» (أي يطبق فعل العدم على ذاته) ، لأن الوجود وحده هو الذي يمكن أن ينعدم ، بينما العدم يستطيع وحسب أن يبقى قائما في داخل الوجود كأنه «الدودة» ، كأنه «بحيرة صغيرة» .

أما البرهنة على أن الإنسان من حيث هو ما هو ، أي من حيث هو موجود - لأجل - ذاته ، قوامه العدم فيها هي . يقرر سارتر أولا ، متفقا في هذا مع هيدجر ، أن الذي يؤسس العدم ليس هو النفي ، إنما للعدم ، على العكس من ذلك ، أساس في داخل الموضوع ، فهناك بالتالي صفات سالبة ، تلك هي «السالبات» (négativités) . وعلى هذا النحو ، فإذا حدث شيء في سيارتنا ، فإننا قد ننظر إلى جهاز احتراق البنزين ، مثلا ، فنجد أنه «لا يوجد شيء» في هذا الجهاز . ولكن العدم لا يمكن أن يكون مصدره هو الوجود - في - ذاته ، لأن الوجود - في - ذاته ، كما رأينا ، ممتلئ كله بالوجود وكثيف سميك . إذن يأتي العدم إلى العالم عن طريق الإنسان . ولكن ، لكي يكون الإنسان منبع العدم ، فانه لابد أن يكون حاملا للعدم في داخل ذاته . والواقع أن تحليل الوجود - لأجل - ذاته يُظهر ، في رأي سارتر ، أن الإنسان ليس فقط يحمل

(٦٠٥) أي أنه ليس «وجودا - في - ذاته» .

(٦٠٦) أي حينما ينفي ذاته .

(٦٠٧) أو ليس بكائن ، أو لا يوجد .

العدم في داخل ذاته ، بل إن العدم هو قوامه على التحديد . ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا أن الإنسان في شموله عدم ، بل هناك في الإنسان يوجد ما - هو - في - ذاته : من ذلك جسمه ، والأنا فيه ، وعاداته ، وما إلى ذلك . ولكن ما هو إنساني على التحديد في الإنسان قوامه العدم .

رابعا : الوعي والحرية

يعلن سارتر أن الموجود - لأجل - ذاته يتميز بثلاث انجذابات : ألا وهي ميله نحو العدم ، وميله نحو الآخر ، وميله نحو الوجود .

أما الانجذاب الأول ، فإنه الوعي والحرية . والوعي ، الذي يقوم سارتر بتحليله أولا ، ليس هو ذلك الوعي التأملي ، بل الوعي الذي يصاحب كل معرفة : فحين يقوم المرء ، مثلا ، بعد سجنه ، فإنه يكون على وعي (وهو وعي غير تأملي) بأنه بعدها . هذا النوع من الوعي بغير مضمون ، وبغير ماهية : إنها هو كينونة خالصة ، لأن ما يبدو وكأنه مضمونه يأتيه في الواقع من الموضوع . إن هذا الوعي لا «يوجد» على أي نحو كان ، ولو كان موجودا ، لأصبح مليئا ، ولما استطاع أن يصير الآخر ، ذلك الآخر الذي يصير في فعل المعرفة ، والذي به تتقوم الظاهرة الأساسية للمعرفة . فالوعي إذن هو نوع من «مخفف الضغط» للوجود ، هو نوع من انقسام ما - هو - في ذاته .

ويمكن أيضا أن نلاحظ فعل انعدام الوعي بالذات : فما بين مانعي به والوعي نفسه ، لا يوجد إلا فجوة العدم . وفعل السؤال نفسه ، وهو مميز للإنسان ، مؤسس على الانعدام ، لأنه حتى يستطيع السائل أن يسأل ، فلا بد له أولا من أن يعدم الوجود (لا يمكن للوجود أن يكون موضوعا للسؤال من غير أن ينعدم) ، ثم أن يعدم ذاته ثانيا ، وأن يعدم يقينه ، ومن غير هذا كله فإن أي سؤال سوف يكون منذ البداية غير ممكن وبغير معنى .

ثم يبدو عدم الموجود - لأجل - ذاته بشكل أوضح وأوضح في حالة الحرية . فلو كان الإنسان محتما ومقيدا بباطنيه ، إذن لما استطاع القيام بفعل الاختيار ، ولكن

الإنسان يختار، إذن فهذا يعني أنه يعدم ماضيه. من جهة أخرى، فإن الإنسان يتطلع بالضرورة إلى أمر، هو، بحكم التعريف، غير موجود. (٦٠٨) وعلى هذا فإن الحرية ليست مجرد خاصية للموجود - لأجل - ذاته، بل هو الحرية والحرية هو. وكما هو الحال تماما عند هيدجر، فإن «الموجود - لأجل - ذاته» عند سارتر هو مشروع. فيكون الانجذاب الأساسي إذن هو «المستقبل» (٦٠٩).

وينتج عن هذا قضيتان هامتان. تقول الأولى إن الإنسان، من حيث هو إنسان، ليست له طبيعة ولا ماهية محددتان، إنها «ماهية» هي الحرية، أي اللاتيقين. ثانيا، فإن «الموجود - هناك» (Dasein)، هنا في مذهب سارتر، لا يسبق الماهية وحسب، كما هو الشأن في حالة الموجود - في - ذاته، إنها ماهية الموجود - لأجل - ذاته هي عين وجوده. وبهذا التقرير يصوغ سارتر بوضوح أعظم مما نجد عند أى من الفلاسفة الآخرين القضية المركزية المشتركة بين جميع الفلاسفة الوجوديين.

إن الحرية تنكشف (تكشف عن نفسها) في القلق، وهو فعل وعي الإنسان بوجوده المخصوص الذي يصنع نفسه بنفسه باعتباره عدما، أي فعل الوعي بالحرية. ويهرب الإنسان من القلق، وهو إذ يفعل ذلك يحاول أن يقلت ليس من حريته، أي من المستقبل، وحسب، بل وكذلك من ماضيه. ذلك الإنسان ليود أن يرى في هذا الماضي مبدأ حريته، بينما الماضي مكتمل تماما ونهائي وساكن وغريب عنه. ولكن الإنسان ليس في استطاعته أن يتحرر من القلق، لأنه هو هو قلقه. وهكذا يحكم على الانجذاب الأول للموجود - لأجل - ذاته بأن ينتهي إلى الفشل بالضرورة.

خامسا : الوجود - لأجل - الآخر

الانجذاب الثاني للموجود - لأجل - ذاته هو الوجود - لأجل - الآخر. إن العلاقات مع الآخر جوهرية وضرورية للإنسان. ويعلن سارتر أنه ليس لنا دوافع

(٦٠٨) وهو المستقبل .

(٦٠٩) أى ما سيأتي : a - venir .

جنسية لأننا نحمل أعضاء جنسية، إنما العكس هو الصحيح : فالإنسان له أعضاء جنسية لأن الإنسان في ماهيته موجود جنسي، أي أنه موجود - لأجل - الآخر.

ولا حاجة لإثبات وجود الآخر، فهذا الوجود معطى لنا بشكل مباشر، ويظهر في ظاهرة الخجل . ويظهر الآخر أمام الموجود - لأجل - ذاته، في المكان الأول، على هيئة النظرة. فطالما أنه لا يوجد شخص آخر في محيط إدراكنا البصري، فاننا ننظم كل شيء حول ذاتنا نحن باعتبار أننا نحن المركز، وتصبح الأشياء الأخرى موضوعات لنا (٦١٠) أما إذا ظهر آخر داخل هذا الإطار، وأخذ ينظر، هو الآخر، فيما حوله، فإن ذلك يحدث إضطراباً: ذلك أن الآخر يحاول الآن أن يجذب إليه في محيط إدراكه البصري هو، ليس أشياءنا وحسب، بل ونحن أنفسنا كذلك، ويصنع منا موضوعاً (شيئاً) في عالمه هو.

فليس هناك إذن إلا رابطة جوهرية واحدة يمكن أن تقوم فيها بين الموجودات - لأجل - ذاتها : فكل منها يسعى ليجعل الآخر موضوعاً (شيئاً) له . صحيح أن الأمر ليس أمر السيطرة على الآخر، وكأنه مجرد موضوع وكفى، أو كأن الهدف هو ما يقرب من قتله، إنما يهدف الموجود - لأجل - ذاته إلى السيطرة على الآخر من حيث هو حرية، وبالتالي إلى تملكه من حيث هو موضوع ومن حيث هو حرية نفس الوقت . ويسعى سارتر، من خلال تحليلات مطولة ونافذة للحياة الجنسية، السوى منها والمرضى (وإلى هذه التحليلات تعود شهرة سارتر من غير شك بين أفراد الجمهور غير الفلسفي)، يسعى إلى بيان أن تلك العلاقة تعنى دائماً محاولة تملك حرية الآخر على النحو الموصوف : فنحن لا نشتهي جسد الآخر، بل ولا نشتهي لذتنا نحن أنفسنا، إنما نحن نشتهي الآخر ذاته . إحدى وسائل هذا تكون، على سبيل المثال، بالتوحد مع الآخر من خلال الجسد وعن طريق مداعبات الحب . ولكن كل هذا يصل دائماً إلى نهاية، ولابد بالضرورة من أن يقع في الفشل، لأن الهدف ذاته غير ممكن ولا معقول (٦١١) . وهكذا، لابد أن ينتهي الانجذاب الثاني للموجود - لأجل - ذاته إلى الفشل مثله مثل الانجذاب الأول .

(٦١٠) أي موضوعاتنا نحن .

(٦١١) أي تملك الآخر وتملك حريته .

سادسا : الإمكان ، القيمة ، الإله

لا يوجد إمكان في الموجود - في - ذاته ، إنما المنبع الوحيد للممكن هو الموجود - لأجل - ذاته ، لأن الممكن هو غير الموجود (٦١٢) .

والقيمة أيضا ليست شيئا ، إنما هي وجه من وجوه العدم . وأساس كل قيمة هو حرية الموجود - لأجل - ذاته ، وهو الذي يختار ذاته بذاته ، وبالتالي فهو يختار قيمة . فليس في الأخلاق إذن إلا قانون أساسي واحد : اختر نفسك بنفسك . هذا القانون متبع دائما ، لأن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرا .

ولكن هناك سؤالا يفرض نفسه : عم يبحث الإنسان ، في نهاية الأمر ، دائما ؟ وفيه يقوم «مشروعه» (Pro - jet) (٦١٣) الأصلي واختياره الأول ؟ إن الإجابة يقدمها التحليل النفسي الوجودي . وهي تبين أن الموجود - لأجل - ذاته لا يشتبه ، في نهاية الأمر ، إلا شيئا واحدا : الوجود . وهو لا يريد ، من غير شك ، أن يصير موجودا - في - ذاته ، وقد وصف سارتر في رواية مشهورة ، وبعبارات قوية الإيحاء ، «الغثيان» الذي يحتاج الإنسان ويغزوه وهو يواجه الموجود - في - ذاته ، الذي يصفه بأنه لزج ولاصق كالغراء ، ووصف قلقه وهو يرى نفسه مختنق تحت ضغط الموجود - في - ذاته - إن ما يريده الإنسان هو أن يصير موجودا - في - ذاته يكون في نفس الوقت أساسا لذاته ، بعبارة أخرى : أن يصير موجودا - في - ذاته - ولأجل - ذاته . ولنقل في عبارة مختلفة : أن الإنسان يريد أن يصير إلها . إن عذاب الإنسان هو ، بمعنى ما ، العكس من عذاب المسيح : عذابه أن الانسان ينبغي أن يموت من أجل أن يحيا الإله (٦١٤) . ولكن وجود الإله ، في رأى سارتر ، وجود مستحيل ، حيث أن الموجود - في - ذاته - ولأجل - ذاته هو تصور غير ممكن وغير معقول . وهكذا ينتهي الانجذاب الثالث للموجود - لأجل - ذاته ، هو الآخر ، ألا وهو بحثه عن الوجود ، ينتهي الى الفشل في غاية الأمر . إن الإنسان عذاب بغير جدوى .

(٦١٢) أي غير قائم ، ولو كان قائما لما أصبح ممكنا .
 (٦١٣) في تقسيم الكلمة على هذا النحو ما يشير إلى رمية أو قنفة إلى الأمام .
 (٦١٤) عذب المسيح وصلب من أجل أن يحيا الإنسان .

سابعا : نظرية المعرفة

إن مواقف سارتر الجوهرية في نظرية الأنطولوجيا وفي الميتافيزيقا، والتي أشرنا إليها اختصاراً في الفقرات السابقة، قد عرضها وشرحها ذلك الفيلسوف من خلال تحليلات فينومينولوجية وسيكلوجية غزيرة العدد (ويبدو أن تلك التحليلات هي أقيم ما في مذهب سارتر وإلى حد بعيد). وهو قد قام بمعالجة عدد آخر من المشكلات المخصوصة، ولن نستطيع هنا أن نشير، من بين هذه المشكلات، إلا إلى دراسته لمشكلة المعرفة، التي كان سارتر قد تعرض لها، على نحو جزئي، في أول كتابه (أي أول «الوجود والعدم»)، وإن لم يكن ممكناً له حلها، بالطبع، إلا بالاعتماد على مبادئ نظريته في الأنطولوجيا.

يتخذ سارتر موقفاً «ظواهرياً» جذرياً: فليس هناك غير ظواهر، وذلك بالمعنى القائم في فلسفة هيرل. فليس وراء هذه الظواهر لا «شيء في ذاته»، بحسب التصور «الكائني» (٦١٥)، ولا «جوهر»، بالمعنى الأرسطي (ولا يكاد يميز سارتر بين هذين المفهومين). ظاهرة من بين الظواهر هي ظاهرة الوجود، لأن الوجود معطى لإدراكنا هو الآخر. ولكن ليس هناك وحسب ظاهرة الوجود، وإنما هناك أيضاً وجود الظاهرة. وعلى هذا، فإن ظاهرة الوجود هي إذن «أنطولوجية»، بالمعنى الموجود في فلسفة القديس انسلم (٦١٦). إنها تستدعي الوجود وتستحضره، فهي إذن تتعدى الظواهر (transphenomenal).

ويرى سارتر أن المثاليين، الذين يودون إرجاع الوجود إلى المعرفة والمعروف، لا يدركون أنه كان ينبغي عليهم، من أجل ذلك، أن يقيموا أولاً وجود المعرفة، وإلا سقط كل شيء في اتجاه عدمي جذري. ومن جهة أخرى، فإن المذهب الواقعي التقليدي (٦١٧) واقع هو الآخر في خطأ، وذلك حين يريد أن يتصور المعرفة على

(٦١٥) راجع هامش (٣٤).

(٦١٦) رجل دين ومفلسف كاثوليكي (١٠٣٣ - ١١٠٩ م). قدم «الحجة الوجودية» على وجود الإله، بإثبات ذلك الوجود تأسيساً على محض نسبة صفة الكمال إلى الإله في ذهن، لأن الإله الكامل لا بد أن يكون موجوداً، لأن الوجود أحد الكمالات.
(٦١٧) انظر الفصل الرابع، رابعاً، وقارن الفصل الثاني، سابعا.

صورة خاصة ووظيفة للذات العارفة الموجودة من قبل قيام فعل المعرفة . إن الواقع عند سارتر هو أن كل ما يوجد يوجد على هيئة ما - هو - في - ذاته ، أما المعرفة فهي عدم . ذلك أنه ليس لها ، كما قيل ، أي مضمون كان ، وإنما هي تزامن ما بين الموجود - لأجل - ذاته والموجود - في - ذاته - من حيث هو آخر . ويتج عن هذا ، أن كل ما هو على علاقة مع المعرفة ، وبالتالي على علاقة مع الحقيقة ، يكون أمراً إنسانياً محضاً . إن العالم نفسه إنساني هو أيضاً : يخلقه الموجود - لأجل - ذاته ابتداء من الوجود .

إن الأشياء التي تظهر في هذا العالم هي أدوات دائمة (وهذه فكرة هيدجر) ، لأن الإنسان بحث خالد عن الوجود وعن ذاته نفسها ، وهو يتضاد مع إمكاناته ، ولذلك فإن الموجود - في - ذاته يظهر له ضرورياً من حيث هو وسيلة تخدم مشروعاته .

يمكن للمؤرخ أن يقول ، بدون أن يغالي فيما يقول ، إن تاريخ الفكر الفلسفي الغربي لم يشهد مطلقاً شكلاً من أشكال المذهب الواقعي في المعرفة يكون بمثل هذا التطرف الذي نراه عند سارتر . وقد قيل ، عن حق ، إن هذه الفلسفة الوجودية ، وهي التي ينبغي أن تفسر وجود الإنسان كما يدل اسمها ، إنما هي في الحق نظرية في اللا - أنطولوجيا ، أي نظرية في اللا - وجود .

ولا نذكر هنا ، أخيراً ، إلا النتائج الأخلاقية لهذه النظرية في اللا - أنطولوجيا ، وهي : إنكار كل قيمة موضوعية وكل قانون موضوعي ، إثبات اللامعنى المطلق للحياة الإنسانية (والموت نفسه عندها ليس معناها) ، ورفض كل تبرير للقول بأن علينا أن نأخذ الحياة مأخذاً جاداً .

الفصل التاسع عشر

جابريل مارسل

أولا : تطوره وخصائصه

ينتمي جابريل مارسل (ولد عام ١٨٨٩ م.) (٦١٨) ، مع كارل ياسبرز (والذي كثيرا ما يقارن به مارسل) إلى المجموعة الثانية من الفلاسفة الوجوديين ، وهم الذين يتميزون ، على عكس هيدجر وسارتر ، بأنهم ، أولا: يقبلون ، إلى جوار التعالي «الأفقي» ، نوعا آخر من التعالي ، هو التعالي «الرأسي» (في اتجاه الإله) ، وبأنهم ، ثانيا ، يرفضون السير على طريق الأنطولوجيا بالمعنى التقليدي للكلمة ، ولا يستخدمون في عرض آرائهم التحليلات العقلانية ، وإنما يستخدمون بالآخرى منهج الوصف الحر للخبرات الوجودية .

إلى جانب ذلك ، فإن موقف جابريل مارسل مغرق في رفض إقامة نظام فلسفي ، مما ينتج عنه أن مذهبه يبدو أصعب فهما ، في جملته ، من مذهب أي فيلسوف وجودي آخر . والواقع أن أحدا من الباحثين لم ينجح ، حتى اليوم (٦١٩) ، في عرض فلسفته على نحو منظم . لهذا السبب ، يبدو لنا أن نكتفي ، من باب الحذر ، بذكر الأمور الجوهرية جدا في العرض الذي يلي ، رغم الأهمية العظيمة لهذه الفلسفة .

جابريل مارسل هو أول الفلاسفة الوجوديين من حيث الزمان ، حيث قرر ، منذ عام ١٩١٤ م. ، عددا من القضايا الوجودية في مقالة له بعنوان : «الوجود والموضوعية» . وهو أقرب إلى كيركجارد من كل مثلي الفلسفة الوجودية ،

(٦١٨) توفي عام ١٩٧٣ م.

(٦١٩) حتى ١٩٥٠ م.

وإن كان علينا أن نلاحظ أنه كون آراءه الأساسية قبل أن يكون قد قرأ سطرا واحدا من كتابات كيركجارد.

ويتوازي تطور فكره ويلتقى مع طريقة تطور فكر كيركجارد، على ما يظهر من عرضه لهذا التطور في كتابه «يوميات ميتافيزيقية» (١٩١٤ - ١٩١٧ م.)، وفي «الوجود والمَلَك» (١٩١٨ - ١٩٣٣ م.): فكما أن المفكر الدانمركي انطلق من موقف مناقض لفلسفة هيغل، فان مارسل، بعد أن درس دراسة متعمقة أفكار المدرسة الهيجلية الإنجليزية الجديدة، والفيلسوف «رويس» على الخصوص (ولمارسل في هذا الصدد كتاب بعنوان: «الميتافيزيقا عند رويس» ١٩٤٥ م.)، أخذ يتحرر شيئا فشيئا من تأثير المذهب المثالي، ليستقر على طريق فلسفة ذاتية وجودية.

لقد انطلق مارسل من فكرة تقول إنه، لكي نجيب على التساؤلات الخاصة بوجود الإله، ينبغي علينا قبل ذلك أن نحدد على نحو دقيق مفهوم الوجود ذاته. وقد أدت به دراساته وأبحاثه في هذا الصدد إلى إقامة فلسفة «عينية» (٦٢٠)، ثم تحول مارسل بعد ذلك إلى الديانة الكاثوليكية، وهو يعتبر اليوم (٦٢١)، في فرنسا أحد الممثلين الرئيسيين للكاثوليكية في الميدان الفلسفي. ومع ذلك، فانه يحتفظ بموقف سلبي إزاء الفلسفة الكاثوليكية التقليدية، والفلسفة التوماوية منها على وجه أقصى.

وقد طلب منه، في عام ١٩٤٩ م، القيام بإلقاء دروس في مجموعة محاضرات جيفورد (Gifford Lectures)، ويكون قد حصل بهذا على أعظم تقدير (إنجليزي) فلسفي، الذي لم يمنع إلا لعدد محدود من مفكري القارة الأوروبية (ومنهم دريش وجيلسن وكارل بارت، من بين آخرين). ولم يصبح مارسل، مثله في ذلك مثل سارتر، إستاذا جامعا، ومع ذلك فان له تأثيرا ضخما على الفكر الفرنسي، ناله من خلال إتصالاته المتعددة مع الشباب. وهو، اليوم، أحد أشهر الفلاسفة في أوروبا.

(٦٢٠) العينية، في مقابل المجرد، هو القائم بالفعل وعلى نحو مشخص ومفرد. وتعتبر ثورة كيركجارد الدانمركي على هيغل الألماني أبرز تعبير عن الاهتمام بها هو عيني في الوجود. ويمكن القول أن الوجودية، بوجه عام، فلسفة عينية. (٦٢١) أي وقت تأليف الكتاب، كما في إشارات أخرى ستلي.

ثانيا : أفكاره الرئيسية

ينتمي كل من الوجود الموضوعي والكينونة الإنسانية، في رأى مارسل، إلى جهات في الوجود مختلفة تمام الاختلاف. والموقف الذي ينهنا بوضوح إلى هذا الاختلاف هو تلك الواقعة الأساسية، التي هي واقعة «التجسد» (٦٢٢). ذلك أنه لا يمكنني أن اصف العلاقة بين جسمي وبينني، لا على أنها علاقة وجود، ولا على أنها تملك. إنني جسمي، ولكنني مع ذلك لا أستطيع أن اعتبر أنني وهو شيء واحد.

وقد أدى بحث مارسل في مسألة «التجسد» إلى أن يميز تمييزا واضحا بين شيئين : «المشكلة» و «السِر». أما المشكلة فانها تتعلق بشيء يوجد بكامله خارجا عني، واستطيع أن أنظر إليه نظرة موضوعية كمشاهد خارجي، بينما السِر، على العكس، هو «أمر أكون فيه أنا نفسي منخرطا»، وعلى هذا، فإن ذلك الأمر لا يمكنه، بحكم ماهيته، أن يوجد خارجا عني.

ويرى مارسل أن الأسرار وحدها هي التي تهمل الفلسفة، ولذلك فإن الفلسفة ينبغي أن تكون متعددة للموضوعية وشخصية ودرامية بل وتراجيدية.

إن مارسل يذكر نفسه كل يوم بهذه العبارة : «إنني لا أحضر عرضا مسرحيا» (٦٢٣).

ومن رأيه أن إمكان الانتحار هو نقطة انطلاق كل ميتافيزيقا حقة. هذه الميتافيزيقا لا ينبغي أن تكون عقلانية، ولا كذلك أن تكون حدسية (٦٢٤)، وإنما هي نتيجة لنوع من «التفكير من الدرجة الثانية».

وإذا كان مارسل لم يقدم بعد هذه الميتافيزيقا، فانه قد عرض منهجها على الأقل. وهو يرى أنها ينبغي أن تقدم إجابة على الطلب الضروري في كل أنطولوجيا :

(٦٢٢) شغلت مشكلة الجسد الإنساني إهتمام سائر الفلاسفة الوجوديين، على درجات متفاوتة وأشكال شتى.

(٦٢٣) أى أنه ليس خارج الوجود و «متفرجا» عليه، بل هو مندمج فيه بالضرورة.

(٦٢٤) إشارة إلى فلسفة برجسون.

ألا وهو البحث عن الوجود، فينبغي أن يكون هناك موجودٌ، أي شيءٌ ما، لا يمكن أن يفك غوامضه مجرد تحليل عقلي، على طريقة أن يقوم علم النفس «بتفسير» أو «تأويل» الظواهر النفسية.

الذي يؤكد أن هناك موجودا هو تلك الحقيقة ذات السر المتمثلة في «أنا موجود» (وليس الكوجيتو الديكارتى: أنا أفكر، إذن أنا موجود). وهكذا يتم الانتصار على المعارضة بين الذات والموضوع، وعلى تلك الأخرى بين الواقعية والمثالية، وتعديتها كذلك. إن الحقيقة الإنسانية تكشف عن نفسها لتظهر أنها «الإنسان المتنقل»^(٦٢٥)، أي الموجود الذي يتحول ويصير دواما. ويرى مارسل أن كل فلسفة تتجاهل هذه الحقيقة، وتدعى تفسير الإنسان عن طريق نظام فلسفي، مثل هذه الفلسفة تكون غير قادرة على فهم الإنسان.

وعلى مستوى أخص، فإن الذي يسمح بفهم الموجود الإنساني أكثر وأكثر هو دراسة العلاقات الإنسانية ودراسة الحقيقة التي تقابل أحكام المخاطب (في قائمة الضمائر كما يدرسها علم النحو)، أي تلك الخاصة «بأنت». ويرى مارسل أن هذه العلاقات اللاموضوعية^(٦٢٦) الخاصة بالانت هي علاقات خلاقة: ذلك أنني أخلق نفسي بنفسي من خلال تلك العلاقات، وفي نفس الوقت أساعد الآخر على خلق حريته.

ويقع «الإخلاص» (أو الوفاء) في مركز تلك العلاقات المذكورة: فالإنسان المخلص يخلق نفسه بنفسه في الحرية، فيبدو الإخلاص تجسيدا لحقيقة أعلى من الإنسان، حقيقة حرة. وأهم من الإخلاص وأكثر أساسية منه «الأمل» (أو الرجاء): لأن الإخلاص ينبني على الأمل. ويرى مارسل أن الأمل ذو طابع أنطولوجي، لأنه يبين أن انتصار الموت كما نشاهد في العالم ليس إلا انتصارا ظاهريا، وأن الموت ليس هو الواقعة الأخيرة ولا له الكلمة العليا. وقد صرح مارسل نفسه بأنه يعتبر أن مذهبه

^(٦٢٥) Homo viator.

^(٦٢٦) لأنها لا تقبل طرف العلاقة مجرد «هو»، أو كائن موضوعي لا صلة لنا به، إنها هي ترى فيه «الانت»، الذي تناديه.

في الأمل هو أهم جوانب عمله، والواقع أن هذا الجانب من فلسفة مارسل يجعله يتعد ابتعادا حادا عن كل من سارتر وهيدجر، بل عن ياسبرز كذلك على ما يبدو.

ولكن «الانت» الإنساني يمكن أن «بتموضع»، أو يصبح «موضوعا»، فنذكره باعتباره «هو». ومع ذلك، فإن الإنسان يدرك أن هناك على الأفق الأخير يقوم «الانت» المطلق، الذي لا يمكن أن يدرك على هيئة موضوع: ذلكم هو الإله. وفي رأى مارسل أنه لا يمكن البرهنة على وجود الإله عن طريق الوسائل العقلانية، إنما يلتقى الإنسان بالإله على نفس المستوى الذي يلتقي فيه بالآخر، أى مستوى «الانت»، في إطار المحبة والعبادة، ويكون هذا اللقاء نوعا من المشاركة في الوجود الحق، وهى مشاركة ربما تبدأ مع محض وضع الفيلسوف لتساؤلاته الفلسفية.



الفصل العشرون

كارل ياسبرز

أولاً: خصائصه المميزة والتأثيرات عليه

كارل ياسبرز (ولد عام ١٨٨٣ م) (٦٢٧) واحد من أوائل المفكرين الذين أخرجوا مؤلفات تعبر عن الاتجاه الوجودي . ولكن أيضاً ، من بين كل الآخرين ، من قدم نظاماً فلسفياً وجودياً مكتملاً أشد اكتمالاً ، ويقترب أعظم اقتراب من الميتافيزيقا . وهذا هو السبب في أننا ندرسه في نهاية المطاف بعد الفلاسفة الوجوديين الآخرين .

عمل ياسبرز ، في بداية حياته ، معالجاً نفسياً . ثم أصدر كتابه الهام «الدراسة السيكلوجية لتصورات العالم» . (ظهر عام ١٩١٩ م) ، الذي يحدد انتقاله إلى دنيا الفلسفة ، وهي التي كرس لها كل جهده من بعد ذلك . وكتابه الرئيسي مكون من ثلاثة أجزاء ، وعنوانه «فلسفة» (ظهر عام ١٩٣٢ م) ، وهو يقدم نظرة شمولية لنظام ياسبرز الدقيق الكامل حتى في أبسط التفاصيل . وقد كتب ، من جهة أخرى ، عدداً آخر من الكتابات ، منها الجزء الأول من عمل ضخيم ، هو «المنطق الفلسفي» (ظهر عام ١٩٤٧ م ، وعدد صفحاته ١٠٠٣ صفحة) .

ويمتاز فكر كارل ياسبرز بأنه أكثر اعتدالاً ، في مجمله ، بالقياس إلى الفلاسفة الوجوديين الآخرين . ومن مظاهر ذلك ، على سبيل المثال ، أن العلوم تحتل مكاناً أكثر بروزاً عنده مما لدى الآخرين ، كما أنه يقدم موقفاً بشأن نظرية العلم وعلى نحو مفصل متعمق .

(٦٢٧) توفي عام ١٩٦٩ م . وتمت ترجمة بعض كتبه إلى العربية .

وتحتوي كتبه، التي كتبها بلغة بسيطة نسبياً وبدون استعمال التخريجات اللغوية استعمالاً يخرج عن الاعتدال، وهو الأمر الذي يجعل قراءة الفلاسفة الآخرين أمراً شديداً الصعوبة، نقول إن كتبه تحتوي على مخزون ثري من التحليلات الرائعة جداً.

وهو يتميز عن أقرانه من الفلاسفة الوجوديين بأنه يحاول الوصول إلى مذهب ميتافيزيقي، وإلى نوع من اللاهوت الطبيعي (٦٢٨)، هذا إلى جانب احتواء أعماله على الموقف الأساسي والاعتقادات المشتركة بين كل الفلاسفة الوجوديين (٦٢٩).

ويعلن ياسبرز أن كانت هو الفيلسوف الذي تأثر به أعظم تأثر، والواقع أنه يأخذ بقضايا الفلسفة الكانتية، كما أن كلا من كيركجارد ونيتشه وعالم الاجتماع ماكس فيبر هم المؤلفون الذين يرجع إليهم كثيراً. ومع ذلك، ينبغي علينا أن نشير كذلك إلى أربعة أساء يشير إليها من وقت إلى آخر: أفلوطين، برونيو، اسبينوزا، شلنجر. والحق أنه ليس هناك من شك في أن ياسبرز ليس فقط فيلسوفاً وجودياً تأثر تأثيراً قوياً بالفيلسوف الألماني كانت، بل إنه كذلك، وربما في المحل الأول، فيلسوف يسير على خط الأفلاطونية المحدثة (٦٣٠).

ثانياً : البحث عن الوجود

إذا كان صحيحاً أن ياسبرز يرفض إمكان قيام نظرية أنطولوجية عقلانية، إلا أن موقفه، مع ذلك، هو موقف أنطولوجي وميتافيزيقي.

فهو يرى أن الفلسفة، بحسب جوهرها، ميتافيزيقي، لأنها تضع السؤال الخاص بالوجود. ولكن الوجود ليس واقعة، وليس من المعطيات التي نجدها أمامنا، كما قد يعتقد البعض غالباً. يقول: «إنه من الجنون أن نظن أن الوجود هو ما يمكن لكل واحد أن يعرفه» وهو يأخذ في هذا الصدد بالقضيتين الأساسيتين عند الفيلسوف

(٦٢٨) أي الحديث عن الألوهية بلغة العقل.

(٦٢٩) راجع الفصل السادس عشر، مما سبق.

(٦٣٠) انظر، فيما يلي، آخر «ثامنا».

الألماني كانت، وهو عنده «الفيلسوف على الحقيقة»، وفوق كل آخر.

فهو يقبل، من ناحية، بمسلمة الوعي: فلا موضوع بدون ذات، وكل ما هو موضوعي يحده الوعي بصفة عامة. وهكذا فإن الوجود الموضوعي هو دائماً محض ظاهرة. هذه هي القضية الكانتية الأولى التي يقبلها ياسبرز. القضية الثانية التي يقبلها من فلسفة كانت هي مسألة «الأفكار الأربعة» عند كانت، وهو يتناولها ويطورها: فالكل، وهو الفكرة الأولى، ليس معطى لنا في التجربة على الإطلاق، والأفكار الثلاثة الأخرى (العالم، النفس، الإله) تتحول عند ياسبرز إلى ما يسميه «بالمحيطات» الثلاثة.

ونتيجة ذلك، إن كل ما نعرفه لا نعرفه إلا في إطار حدود أفق معين. والذي يحيط بكل المحيطات هو المحيط الذي لا يمكن إدراكه بالمعرفة. وهناك أولاً المحيط الذي هو العالم، ثم المحيط بي الذي هو أنا نفسي، ثم أخيراً المحيط الكلي، أي التعالي. (٦٣١)

وقد أضاف ياسبرز، إلى هاتين السمتين الأساسيتين المأخوذتين من كانت، تجربة وجودية ربما كانت هي ما يكون البؤرة المركزية لفكره، وهي تجربة هشاشة كل موجود وتهافته وتساقطه. إن العالم، من حيث هو كذلك، هو انهيار دائم وتخرب. فهو لا يظهر أي متانة أو تماسك. كذلك فإن حقيقة العالم لا تصل إلى درجة أن تصبح هي «الكل». إن الوجود الكامل لا يتحقق أبداً. وليس الإنسان إلا مجرد كينونة تاريخية ممكنة. (٦٣٢)

وهكذا فإن الحقيقة الحققة للوجود تتراجع أمامنا باستمرار، ولا تثبت إلا في هيئة التعالي. ولكن التعالي ليس من المعطيات الموضوعية التي تعطى لنا في الواقع. وهي لا تصير ذات وجود حقيقي لنا إلا في حالة قطعنا لكل صلة مع كل الموجودات، أي في القطعية. وهكذا نصل، عن طريق الفشل في كل شيء، بما في ذلك فشل البحث

(٦٣١) وهو ما يقابل الإله.

(٦٣٢) أي أن الإنسان كائن عرضي، وليس ضرورياً، ويعيش في الزمان.

الفلسفي ذاته ، إلى الوجود , (يقول ياسبرز: «إن الفشل هو الكلمة النهائية»).

ويمكن أن نتحدث عن الوجود بمعاني ثلاثة :

أ- فنجد أمامنا أولاً الوجود من حيث هو ما يكون (Dasein ، أي الكائن) ، أي من حيث هو ما يكون موضوعياً (أو كموضوع).

ب- ونجد أمامنا ثانياً ، في عملية المعرفة ، الوجود من حيث هو «ما من أجل ذاته» ، وهو المختلف كل الاختلاف عن كل وجود للأشياء ، ويسميه ياسبرز «الوجود» (Existenz).

ج- أخيراً نجد أمامنا «ما هو في ذاته» (Ansichseiende) الذي لا يمكن لا للكائن ولا للذات أن تدركه ، وذلك هو «التعالى».

هذه النواحي هي أقطاب ثلاثة للوجود ، أجد نفسي في مواجهتها . وأياً ما كان نوع الوجود الذي أبداً منه ، فإنني لن أستطيع أن أجد الوجود كله ، ولا أن أحيط به . وهذا هو السبب في الضرورة التي تجد الفلسفة إنها مضطرة معها إلى أن «تتعالى» .

ويتحقق التعالى على طرق ثلاثة :

١- عن طريق التوجه في العالم .

٢- عن طريق إيضاح الوجود .

٣- عن طريق الميتافيزيقا .

والتعالى الأول يخرج العالم من وجوده الموضوعي المتناسك والمنضم إلى ذاته ، ويصل به إلى الحدود التي لا يمكن أن يتعداها .

والتعالى الثاني ، إيضاح الوجود ، ينطلق من الأنا باعتبارها «كائناً» ، وهي التي تكون موضوعاً لعلم النفس ، ويصل بها ، أي بالأنا ، وعن طريق التعالى ، إلى الأنا على المعنى الصحيح ، أي باعتبارها «الوجود» .

أخيراً ، وفي الميتافيزيقا ، لا يكون التعالى ممكناً إلا «للوجود» (الإنساني) ، والذي يخرج من دائرة «الكائن» ليعود إلى ذاته ، ويرتفع على سلم التعالى .

في كل حالة من حالات هذه الطرق الثلاثة، يكون هناك نوع من تعدي التعارض بين الموضوع والذات، من أجل إدراك الوجود الحق. ومن المفهوم أن هذا الضرب من البحث ليس مفتوحاً أو ممكناً للعقل الاستدلالي. إن ياسبز يبحث في فلسفته عن نقطة التقاء الموضوع مع الذات ذاتها. وفي هذا الإطار، لا يكون ممكناً استخدام المفاهيم العقلية، ولا يكون للكلمات من معنى، حيث أن من يتكلم يتكلم مستخدماً اصطلاحات الفكر، بينما هذه الاصطلاحات لا يكون لها من دلالة على مستوى ذلك البحث عن الوجود الحق بوسيلة التعالي. إن الكلمات ليس لها من وظيفة غير وظيفة الإشارة إلى الاتجاه الذي يكون على الذات أن تتخذه.

ثالثاً : التوجه في العالم

إن التوجه فلسفياً في العالم يحاول أن يحطم الغموض الكوني، الذي ينشأ من التوجه التجريبي نحو العالم، وهذا التوجه الفلسفي يشير أول ما يشير إلى حدود «الضغوط والحدود»: فهذه الضغوط والحدود في فهم الرياضيات هي المسلمات الأولى للرياضيات، وهي في العلوم التجريبية تتمثل في خضوع الوقائع للنظريات، وهي في التصورات الشمولية عن العالم تظهر في شكل صعوبة التواصل والافتقار إلى الكمال في النظام الفكري.

كذلك، فإن هذا التوجه فلسفياً في العالم يلقي ضوءاً قوياً على المتناقضات التي تظهر في شتى جوانب التجربة. وهي تظهر استحالة الوصول إلى وحدة الصورة التي نريد الوصول إليها عن العالم.

والسبب في هذه الاستحالة هو أن هناك في العالم أربع دوائر لأمر الواقع الحقيقية، وهي: المادة، والحياة، والنفس، والعقل. وهذه الدوائر الأربع كلها فعلية وحقيقية، والعقل على الأخص ليس مجرد جهاز قصدي، بل هو فعلي وواقعي بالمعنى الدقيق، وإن يكن معنى الواقعية هذا للعقل مختلف بعض الشيء عن معناه في الدوائر الثلاث الأخرى. هذه الدوائر الأربع جهات مختلفة ومتباينة للموضوعية، حيث أن هناك دائماً صدعاً وانفصاماً بينها.

ومثال ذلك أن ياسبرز يرى أن فكرة «التعاقب»^(٦٣٣) واضحة الأهمية بالنسبة إلى كل بحث حول التوجه بازاء العالم، ولكن تلك الفكرة في تناقض مع وعي العقل. صحيح أن بعض الفلاسفة يحاول أن يجعل العقل، أو يجعل الطبيعة، هو أوهي، المطلق، وأن ينكر، في كل حالة، الحقيقة الواقعة الفعلية الأخرى، ولكن ياسبرز يعتبر أن التوجه المعتدل غير المتطرف نحو العالم هو الذي يلتزم بالواقعي الفعلي كله، ويعترف بوجود الدوائر الأربع جميعاً جنباً إلى جنب. كذلك فإنه لا ينبغي إرجاع هذه الدوائر إلى مبدأ واحد موحد، ولا حتى دائرة الكائن غير العضوي.

ويظهر «الافتقار إلى الوحدة» أيضاً في أفعال التكنولوجيا، وفي أفعال الرعاية، وفي التربية، وفي السياسة: ففي سائر هذه الميادين نصطدم بحواجز وعوائق لا نقدر على تعديها. ويمثل ياسبرز لهذه التقارير بتحليل الاتجاهات المنوعة لطبيب بازاء مريضه، ويبين أن أياً منها لا يمكن أن يكون كافياً بذاته. كذلك، يقوم ياسبرز بفحص معنى العلوم الطبيعية وقيمتها، ويدرس الاعتراضات التي تقام ضدها. ثم هو يدرس علوم العقل، وتصنيفات العلوم. ويظهر من هذه الدراسة أن كل تصنيف للعلوم إنما هو نسبي ومقتضي عليه بالفشل إذا زعم أنه هو الحقيقي. وهكذا، وكما أن العالم لا يستطيع أن ينخلق على نفسه لأنه لا يحوى في داخله على أي أساس أو قاعدة، فإن التوجه في العالم على ما تقدمه العلوم لا يستطيع أن يقف على قدميه.

ونفس الأمر نجده أيضاً في مواجهة التوجه الفلسفي ذي الحدود الثابتة، من مثل المذهب الوضعي والمذهب المثالي. إن الوضعية ترى المطلق في الفكر الميكانيكي وفي المعرفة الملزمة الموضوعية، فهي لا تستطيع أن تملك نفسها بنفسها. إن وجهة النظر الوضعية تظهر من البداية إنها مذهب مستحيل، حيث أنها تقوم بتبرير ذاتها، وهو أمر بغير معنى من وجهة النظر الوضعية ذاتها.^(٦٣٤) ولكن المثالية لا تقل واحدية في النظرة وخطأ عن الوضعية. إن كلا المذهبين إجابة عن سؤال: ما الحقيقة الحقة؟

^(٦٣٣) المقصود التالي، وخروج شيء من شيء.

^(٦٣٤) لأنها توجب الخروج إلى الوقائع من أجل التبرير.

ويجيبان بأنها الكل والعام . فهما لا يتبهران على الإطلاق إلى الوجود ، ولا يعرفان الفرد إلا من حيث هو موضوع . وهما يعتبران الوجود شيئاً مبرهنأ عليه ويمكن البرهنة عليه . وفي نظرياتها الأخلاقية ، فقد الحكم الإنساني أصله ومنبعه . إن التوجه في العالم يثبت استحالة الوصول إلى صورة صحيحة عن العالم .

إن هذه المحاولات تؤدي خدمة إلى الفلسفة الوجودية بمحض أوجه النقص التي فيها . إن الأزمة التي تقع فيها هذه المذاهب تفتح الباب أمام طريقين لا ثالث لهما : إما الرجوع إلى السلطة وإلى الوحي ، وإما التقدم نحو الاستقلال الفلسفي .

ويظهر التعارض بين الدين والفلسفة ظهوراً بيناً في التأمل اللاهوتي والفلسفي ، ولكن لا هذا ولا تلك بقادر على تقرير معرفة ملزمة تكون مفسرة للإيمان . ولابد من الاختيار فيما بينهما : أما الارتقاء في حضن السلطة أو المخاطرة بمواجهة الأخطار التي يثيرها الوجود . إن هناك صراعاً بين الفلسفة والدين . . ولكن حيث تكون الفلسفة والدين على حقيقتهما ، ولا ينزلان إلى مستوى المعرفة الموضوعية ، فإن كلا منهما يحترم الآخر ، رغم عدم إمكان التفاهم المتبادل فيما بينهما .

رابعاً : الوجود

إن ما يسمى في اللغة الأسطورية «بالنفس» يسمى في اللغة الفلسفية «الوجود» . إنه الوجود الذي يجابه وجود العالم كله . إن الوجود ليس كائناً ، بل هو يمكن أن يكون وينبغي أن يكون . إنني أنا نفسي هذا الوجود ، بقدر ما أنني لا أنحول إلى موضوع أمامي أنا نفسي . إن الوجود انفتاح على وجود العالم ، ولا يقوم إلا في الفعل والسلوك . ونقابل هذا الانفتاح في «المواقف الحدية» (من مثل الموت والألم والصراع والخطيئة) ، وفي الوعي التاريخي ، وفي الحرية ، وفي التواصل مع الآخرين .

إن تأكيد الوجود بالفكر هو «إيضاح الوجود» . ولكن الوسائل التأملية الكفيلة بالوصول إلى هذه الإنارة ينبغي أن تكون ذا صفة مخصوصة ، لأن الوجود ليس موضوعاً : فلن أستطيع مطلقاً أن أقول عن نفسي من أكون . إن الفكر الموضح لا يستطيع مطلقاً أن يدرك الحقيقة الوجودية ، لأن هذه الحقيقة الوجودية لا تقوم إلا في

السلوك الفعلي . أما إذا كان الفكر الموضَّح ليس فكراً فحسب ، وإنما هو مصور على هيئة ما يتعالى على الوجود (الذي هو نفسه ، من جهته ، يقوم أيضاً بفعل التعالي) ، فإنه سيكون هو نفسه تحقيقاً للإمكان الوجودي ، ويمكن له عندئذ أن يدرك الوجود الممكن .

أما مناهج إيضاح الوجود ، فهي : الذهاب إلى الحدود التي تصل إلى أن تمس الفراغ والخواء ، الأخذ الموضوعي للغة السيكلوجية وتلك المنطقية وتلك الميتافيزيقية ، وأخيراً ابتداء نوع من الكلى على نحو مخصوص . هذا المنهج الأخير يسمح ببناء لغة تتلألاً فيها الامكانية الوجودية ، وتقوم فيها تخطيطية صورية للوجود ، وإن تكن غير متوافقة مع الوجود كامل التوافق ، ولا يكون لها من معنى إلا من حيث اعتبارها وسيلة لاستجواب الوجود .

بمساعدة هذه التخطيطات ، يمكن وصف الوجود بوسيلة مجموعة من المقولات المخصصة ، والمعارضة لمقولات كانت ، والتي ينبغي تطبيقها على الوجود القائم : فبدلاً من أن تكون الحقيقة الوجودية محكومة بعدد من القواعد ، فإننا ندرك أنها ذات طبيعة تاريخية تماماً . إن لها منبعاً خاصاً بها ، أي أنها حرة ، ففي هذا الإطار «يوجد» يعني «يقرر» . إن الوجود ليس أمراً جامداً ، بل هو يتثبت من ذاته في خلال الزمان . وهو لا يعرف التبادل ، وإنما يعرف التواصل . إن الحقيقي في الوجود ليس هو ذلك الذي يقابل الإدراك الحسي ، وإنما هو المطلق القائم في لحظة الحسم .

إن مرتبة الوجود تتوازي هنا مع مدى عظم الموجود ، حيث تتعارض الامكانية الموضوعية مع إمكانية الاختيار من حيث هو لا حسم للمستقبل ، وفي هذا اللاحسم يقوم وجودي ذاته . وتتوازي ضرورة الموجود مع الزمان الذي هو اللحظة ، بينما يتعارض الحاضر الأبدي مع الزمان اللانهائي .^(٦٣٥)

(٦٣٥) المقابلة في هذه السطور تقوم ، من جهة ، بين الوجود الإنساني (المرتبة الوجودية ، إمكانية الاختيار ، الزمان في اللحظة ، الحاضر الأبدي) ، وبين الموجود من جهة أخرى (المقدار ، إمكانية الموضوعية ، الضرورة ، الزمان اللانهائي) .

إن الوجود ليس أمراً موضوعياً، قابلاً للقياس، خاضعاً للتجربة، كلي التطبيق، إنما هو حرٌّ ومنذ منبعه . إن كل وجود له زمانه، وفيه أصول ومصادر، وفيه انبعاثات جديدة .

ويقدم ياسبرز عدداً من التعريفات الزائفة للوجود (لأن التعريف الحقيقي مستحيل)، والتعريف الأنسب من بينها ربما يكون هو: «الوجود هو ما لا يصبر موضوعاً على الاطلاق، إنه أصل فكري وسلوكي، وهو ما أتحدث عنه بكلمات لا تعني شيئاً . إن الوجود هو ما يرجع إلى ذاته، ومن هنا فهو يرجع إلى تعاليه» .

ولكن سيكون من الخطأ الخطير أن يريد البعض إدراك الوجود على أنه ذاتية . إنما الوجود، في الواقع، نغرة في دائرة الكينونة المكونة من الموضوع والأنا . ولكنه يقوم فيما وراء هذا التمييز بين الموضوع والأنا، لأن الفلسفة تضع موضع التساؤل كلا من الموضوعية والذاتية . إن الوجود يشق طريقه في اتجاهين : نحو الموضوعي ونحو الذاتي . وهدف الفلسفة، في هذه الحالة، هو التملك الجديد المتذبذب للموضوعية . ونرى من هذا كيف أن ياسبرز، وهو بسبيل دراسة مشكلة الموضوعية، لا يجد اصطلاحاً موضوعياً يعبر به .

وإذا أراد المرء أن يصف الوجود في دقة أكبر، فلابد من فهم واضح لمفاهيم ثلاثة : التواصل، التاريخية، والحرية، التي «هي» الوجود .

خامساً : التواصل

يولد الوجود من ذاته، ولكن ليس فقط من ذاته ومع ذاته : فليس هناك وجود إلا من حيث هو تواصل واع، بحيث أنني لا أوجد إلا في التواصل . ويميز ياسبرزين أنواع عدة للتواصل، يوجد الإنسان فيها باعتباره الكائن (Dasein) وكل هذه الأنواع لها حدودها، ثم يقوم التواصل الوجودي فيما وراءها . هذا التواصل الوجودي هو عملية كشف، وهو كذلك وفي نفس الوقت عملية تحقيق الأنا باعتبارها هي هي (Selbst) . في هذا التواصل الوجودي يجب «ما هو هو» نفسه إلى نفسه في عملية من الخلق المتبادل . إن التواصل هو صراع غرامي . إن الوجود يتصارع في داخله من أجل اخلاص بغير حدود . ولكن هذا الصراع صراع من نوع مخصوص :

ذلك أن هدفه ليس المهمة أو الانتصار على الاطلاق، إنما يضع كل طرف كل ما لديه أمام تصرف الآخر. إن الحب ليس هو بذاته التواصل، ولكنه منبع التواصل، ويغير التواصل الوجودي يصبح الحب إشكالاً. وإن صراع التواصل الغرامي لا يتوقف للحظة، اللهم إلا إذا فُضَّ التواصل. ويظهر هذا الصراع الغرامي وكأنه يخرج من لا شيء، أما هدفه فإنه ليس المعرفة.

يمكن أن يظهر التواصل أيضاً في القيادة وفي الخدمة (من حيث هي إخلاص وطنية، وتواضع ومستولية)، وفي العقد الاجتماعي، الذي يعتبر شرطاً لوجود الجماعة البشرية، وفي المناقشة، حين يكون هناك بين المتناقشين تفاهم متبادل، بل وحتى في الحياة السياسية، إذا لم تتحول إلى مطلق.

ويقوم التواصل بدور بالغ الأهمية في الفلسفة. يقول ياسبرز في مقدمة كتابه الرئيسي: «نحن لا نتفلسف ابتداء من العزلة، بل ابتداء من التواصل: إن نقطة انطلاقنا، سواء في حال الفكر أو في حال السلوك، هي أننا إنسان بازاء إنسان، وفرد بازاء فرد». فليس من الممكن التفلسف بغير تواصل. إن الفكر يكون فلسفياً على الحقيقة بقدر ما تقتضي حركة الذهن توافر التواصل. إن الحقيقة الفلسفية يقوم منبعها وحقيقتها في التواصل وسبب هذا واضح: إن فعل الفلسفة هو فعل من أفعال الوجود، وهو الذي لا يتأصل إلا في التواصل. وحيث أن الأمر كذلك، فإنه لا يمكن قيام أية حقيقة نهائية على هيئة نظام فلسفي، لأن نظام الحقيقة ذاته لا يكتسب إلا بعملية التطور الشخصي، وهو لن يتحقق إلا في نهاية العمر، حين تتوقف الحياة ويتوقف التطور.

سادساً: الموقف والتاريخية

إن الوجود (Existenz) يكون في موقف دائماً. وياسبرز يقصد «بالموقف» واقعاً حقيقياً أمام ذات تهتم بذلك الموقف من حيث هي «كائن» (Dasein)، حيث يفرض الموقف على الذات إما حداً مقيداً وإما امتداداً في التصرف. ويمكن أن تتعدّل المواقف، أو أن تقلب قلباً، ولكن هناك أيضاً مواقف مطلقة. هذه هي «المواقف الحدية»، التي لا نستطيع لها تعديلاً، وهي نهائية، وأمامها نجد أنفسنا في الفشل.

هذه المواقف ليست موضوعاً للمعرفة ، وإنما الوجود وحده هو الذي يمكن أن يشعر بها . تلك المواقف الحدية هاهي : أن يكون الوجود دائماً في موقف محدد ، الموت ، الألم ، الصراع ، والخطيئة . إننا نرد على المواقف الحدية بتنمية الوجود الممكن فينا ، وهكذا نصير نحن أنفسنا حين ننفذ ، والعيون مفتوحة ، في قلب المواقف الحدية . إن تحقق الوجود ككل لا يتم إلا في إطار المواقف الحدية . بعبارة أخرى ، فإن الوجود الحقيقي هو الواقع التاريخي الذي يتوقف عن الكلام .

ذلك أن الوجود ذو طابع تاريخي . هذه التاريخية تكشف لي الطابع المزودج لوعيي : إني لا أوجد ككائن إلا في الزمان وحده ، ولكنني لست أنا ذاتي في الزمان : هذان الجانبان ما هما إلا نفس الشيء ، في الأصل ، في الوعي الوجودي . إن التاريخية هي الاتحاد ما بين الكائن (Dasein) الخام وبين الوجود ، وما بين الضرورة وبين الحرية ، بقدر ما أن الضرورة المطلقة والحرية بغير حدود ، كلاهما على السواء ، ممتنعان في الوعي التاريخي ، إن الوجود لن يكون شيئاً إن لم أكن «موجوداً» ، لأنه لا يكون وجود بغير الكيان الخام الموجود . وفي نفس الوقت فلن «أكون» إن لم أكن وجوداً . فالتاريخية ، إذن ، هي اتحاد ما بين الزمان والأبدية . إن الوجود لا هو غياب الزمان ولا هو الزمانية من حيث هي محض زمانية ، وإنما هو هذا في ذلك . هذه الخاصة التي للوجود تنكشف في «اللحظة» : اللحظة هي علاقة هوية ما بين الزمانية واللازمانية ، هي تعميق اللحظة الفعلية في صميم الحاضر الأبدى .

ومن الواضح أن الوعي التاريخي لا يدرك إلا الموجود الفردي وحده ، وليس الكلي على الإطلاق . وعلى ذلك ، فإن التاريخية ليس من الممكن التفكير فيها . ولهذا السبب ، فإنها ليست مع ذلك لا عقلية ، لأن اللاعقلي هو أمر سلبي تماماً ، بينما التاريخي المطلق هو أمر إيجابي تماماً . إن التاريخية هي ساند ووعي الوجود ، هي المنبع وليس الحد ، الأصل وليس مجرد فضلة باقية .

سابعاً : الحرية والخطيئة

إن الوجود حرية . هذه الحرية إطارها مختلف تماماً عن إطار مشكلة الحتمية

واللاحتمية. إن هذين الموقفين يأخذان الوجود الموضوعي وكأنه كل الوجود، ويفقدان الحرية على هذا النحو. إن الحرية الوجودية ليست موضوعية، وهي غير قابلة للبرهنة عليها، ولا يمكن دحضها سواء بسواء. إنها ليست هي المعرفة، ولا هي الإرادة الحرة، ولا هي القانون، ومع ذلك فلا حرية بغير معرفة، بغير إرادة حرة، بغير قانون.

إنني أعي الحرية في الاختيار الوجودي، أي في القرار الذي اتخذته لأصير أنا ذاتي. وحيث أن الحرية هي الوجود، فإنه لا يمكن وضعها في تصور عقلي. إنني أعرفها على اليقين على أنها لي، ليس بالفكر، بل بمحض واقعة الوجود. لهذا كله تبدو الحرية مجموعاً متناقضاً من الإرادة الحرة ومن الضرورة: إنني أستطيع لأنه يجب عليّ. ذلك إنه حيث أنني ذو إرادة حرة، فإنني أوجب على نفسي أموراً، وأفعل، وأتحمل النتائج. إنه إرغام، نعم، ولكن ليس من جانب الحقيقة التجريبية، بل من جهة خلق ذاتي بذاتي لحظة الاختيار. ويتبع عن هذا أنه، كما أنه ليس هناك من وجود بغير موجود خام، فإنه ليس هناك من حرية مطلقة. (٦٣٦)

إن واقعة إدراكي أنني حر تجعلني أقر أنني مذنب. ولكن الخطيئة ليست أمراً خارجياً على الحرية: إنما هي داخلة في صميم حريتي، وبسبب واقعة أنني حر. ذلك أننا نوجد في نشاط هو سبب وجوده هو ذاته ومبدأ تبريره: فينبغي عليّ أن أريد وأن أفعل من أجل أن أحيأ. حتى اللافعل، هو نفسه فعل. ولكن حين أختار وأفعل فعلاً معيناً، فإنني بهذا التقط إمكانية واحدة مما أمامي، وهذا يعني أنه ينبغي عليّ أن أرفض الأخرى. ولكن الإمكانيات الأخرى ما هي إلا البشر الآخرون. وهكذا، فإنه بقراري أن أوجد، أي بمحض وجودي ذاته، فإنني أقع في الخطيئة. هذه الخطيئة تشكل شرخاً في كل محاولة لتبرير الوجود القائم في الصيرورة تبريراً داخلياً وبذاته، كما أن هذه الخطيئة الأصلية هي أساس كل الخطايا الأخرى (٦٣٧).
إنها لا يمكن الهرب منها، بل هي الوجود ذاته.

(٦٣٦) الجسم عامل للتقييد والتحديد.

(٦٣٧) أفكار المسيحية عن الخطيئة هي الخلفية الضرورية لكل هذا.

ثامناً : التعالي

إن الموجود ليس له من أساس، وهو ممزق، والموجود افتقار ونقص بغير نهاية. إن الوجود لابد أن يدخل في علاقة مع التعالي، وإلا فلن يكون. كل وجود من حيث هو كيان قائم بذاته، وكل وجود من حيث هو حرية، هو وجود واحد، ولكنه ليس «الموجود»، بألف لام التعريف. إن الوجود الحق هو التعالي. والتعالي لا يمكن إدراكه على هيئة موضوع، إنه مخفي. أما الميتافيزيقيا التي تدرسه، فإنها لا تستطيع شيئاً غير أن تستخدم الرموز للتعبير عنه، والتفكير فيه يتحطم بذاته منطقياً. في التعالي يأتي الوجود واللاوجود تناوبياً، وفي تغير متصل. ويظهر التعالي، من حيث هو موضوعية ميتافيزيقية، في الأسطورة وفي اللاهوت وفي الفلسفة وهي جميعاً في صراع دائم ولكن المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو أن تأخذ واحداً من هذه الطرق الثلاثة: التعالي الصوري، الترابطات الوجودية، وقراءة الشفرة.

في «التعالي الصوري»، يحدث التعالي ليس فقط على مقولات الموجود الخام، بل وكذلك على الوجود نفسه. ولا يكاد يكون هناك مفر من أن نتصور الإله على هيئة الشخصية (٦٣٨)، ولكن الإلهوية تبقى أمراً غيبياً.

أما «الترابطات الوجودية» للتعالي، فهي: العناد والهجر، والسقوط، وارتقاء مدارج الوجود، وقانون النهار وهوى الليل، وثناء المتعدد والواحد. وقد أصبح مشهوراً مذهب القانونيين، من بين سلسلة هذه الترابطات. ذلك أن وجودنا يبدو خاضعاً، في إطار وجود الكائن (Dasein)، لقوتين اثنتين: فقانون النهار يأمر بالوضوح والأمانة ويقتضيها، ويريد أن يتحقق في العالم. أما هوى الليل، فإنه شهوة أن يحطم الوجود نفسه في العالم، وهو يلقي بسائر الأوامر أرضاً، وهو ظلمة، وهو يذوب في الخضوع للأرض، للآم، للعرق. إنه يعبر عن نفسه في الإنارة الجنسية. هذان العالمان يترابط كل عالم منهما مع الآخر، ولكن اجتماعهما التركيبي لا يتحقق في أي وجود.

ويرفض ياسبرز، في نظريته عن الواحد والمتعدد، تطبيق مفهوم الوحدة أو التعدد

(٦٣٨) تبرير فلسفي للتصور المسيحي عن الألوهية.

الرقميين على الألوهية، أو حتى تطبيق أية وحدة أو تعدد، نفرضها، عليها. إن التعالي هو الواحد، ولكن كلا من مذهب الأحدية والتعددية في تصور الألوهية غير كاف بذاته. بل إنه لا يمكن حتى أن ننسب الشخصية إلى الإله، لأن الشخصية لا توجد إلا مع شخصيات أخرى، والإله ليس له مثل. في كل هذا القسم من نظريته، يبدو ياسبرز تلميذاً مخلصاً لأفلوطين. فالألوهية عنده مخفية، لا يمكن إدراكها بالمعرفة، وهي المطلق الذي يتعدى كل المقولات. إنها التعالي، ولكنها في نفس الوقت قائمة في الموجود الخام كما في الوجود. وعلى العكس من ذلك، فإن نظريته في الشفرة تحتوي على أشياء جديدة، وإن كان ياسبرز يبقى هنا أيضاً على خط تراث الأفلاطونية الجديدة العظيم.

تاسعاً : قراءة الشفرات والفشل

أهم مناهج الميتافيزيقا منهج الشفرات (Chiffrelesen).

الشفرة هي الوجود الذي يضعنا في حضور التعالي، دون أن يكون على التعالي أن يصير موجوداً موضوعياً أو موجوداً ذاتياً. ومن المستحيل أن نفصل، في الشفرة، ما بين الرمز والمرموز إليه : إن الشفرة تحمل التعالي إلى الحاضر، ولكنها لا يمكن تفسيرها وتأويلها، إنها دوماً ملتبسة بمهمة المعنى. وعلى ذلك، فإنه لا يوجد تأويل عام للشفرات، وكل تفسير هو دوماً تأويل في إطار الوجود. ذلك أن الوجود هو محل قراءة الشفرة. هذه القراءة تتم في السلوك الذي نقوم به. إنني في صراعي من أجل الوصول إلى هذه القراءة، أمسك بوجود في هذه القراءة. وهي ليست على صلة بالأنطولوجيا، فلا يوجد في صَدْرِها معرفة ملزمة.

ليس هناك أمر لا يمكن أن يكون شفرة : كل موجود، والطبيعة، والتاريخ، والوعي بوجه عام، والإنسان نفسه، وحدته مع الطبيعة ومع عالمه، وحيثه، إلى غير ذلك، كل هذا يمكن أن يكون شفرةً للتعالي. والفن هو اللغة التي تعين على قراءة الشفرة. ولكن التأمل الفلسفي هو أيضاً قراءة للشفرة. وعلى ذلك، فإن براهين وجود الإله هي الأخرى قراءة تأملية للكتابة الشفرية، ومنبعها يقوم في وعي الوجود

بكينونته. ولكن لا يمكن مطلقاً البرهنة على التعالي، كل ما يمكننا الوصول إليه عنه هو الشهادة. إن الشفرة الحاسمة للتعالي هي تلاشي الوجود، هي الوجود في الفشل.

إن التجربة تعلمنا أن الفشل هو الكلمة الأخيرة: كل شيء يسقط. ولكن ما يسقط في مواقف الإنسان إنما هو الوجود ذاته. ومع ذلك، فهناك فشل بالمعنى الصحيح وفشل وهمي. وهكذا، فحين يريد المرء الفشل ويسعى إليه، وخاصة حين يرغب في نهاية كل شيء، هنا نكون بازاء الفشل الوهمي. أما الفشل بالمعنى الصحيح، فإنه يتحقق في المشاركة في بناء عالم في نطاق الوجود، مع الرغبة في أن يكون ذلك العالم منظماً وذا بقاء ودوام، ولكن مع جسارة الوعي بمخاطرة السقوط الأكيد. هذا السقوط بالمعنى الصحيح هو تأييد (من أبدية)، ويمكن أن يصير شفرة ذات أهمية للوجود. إن وعي الفشل لا يولد السلبية إلا حين يفترض المرء أن الديمومة الزمانية هي معيار القيم، وحين يجعل من الوجود الكوني مطلقاً.

إن الفشل ضرورة. فحيث تكون هناك حرية، فلا بد أن تكون القيمة والديمومة هشتين. ولما كانت الحرية لا تقوم إلا عبر الطبيعة وضدها، فإنها لا بد أن تتحطم إما كحرية أو كموجود معطي. إن قراءة الشفرة ليست ممكنة إلا مع فشل أكاذيب الموجود المعطي، أي في فشل كل معرفة وكل فلسفة. وبصفة أخص، فحيثما يكون النهائي هو الإناء الذي يتجل في الحقيقي، فلا بد من أن يتحطم شدراّت.

ويبدو أن ياسبرز يرى أن فشل كل موجود نهائي يبشر بالوحي والكشف وتأكيد لا نهائية الإله، الذي هو الوجود الحق الوحيد. إن الإله لا يمكن أن يظهر إلا من حطام الكائن النهائي. هذا هو السبب في أن الكلمة الأخيرة لفلسفة ياسبرز هي هذه: «التفلسف، هو تدريب على الموت»^(٦٣٩)، وشعارها هو: «فلنجرّب الوجود في الفشل».

(٦٣٩) تعريف للفلسفة عند أفلاطون، في محاورة «فيدون».

ملاحظات ختامية انتقادية حول الفلسفة الوجودية

لكي نزن الفلسفة الوجودية في ميزان عدل، فإن علينا قبل كل شيء أن نميز فيها بين سمتين مختلفتين: فهي تنحصر، في المحل الأول، في عودة إلى الأسئلة الحارقة المتصلة بمصير الإنسان، والتي هي ذات أهمية في تحديد تصور عن العالم، ثم هي تضم إلى ذلك تحليلاً جديداً للوجود الإنساني على أساس من قاعدة أنطولوجية وميتافيزيقية.

أولاً: ينبغي، بغير أدنى شك، أن يحصى المؤرخ الأوربي، تحية عظيمة، هذه العودة إلى المشكلات الإنسانية، وذلك بدافع من احترامه للثقافة الأوربية، ويمكن تسمية هذا الجانب بالعنصر «المصري» الذي يوجد في الفلسفة الوجودية. فالواقع أن الاهتمام بمصير الإنسان يبدو مربوطاً برباط لا ينقسم إلى الثقافة الأوربية، على نحو ما كونتها القوى اليونانية والرومانية والمسيحية، ولكن في خلال العصور «الحديثة» اختفى هذا العنصر اختفاء تاماً على التقريب في الفلسفة الأوربية. لقد قالها اسبينوزا منذ القرن السابع عشر الميلادي: «الإنسان الحر لا يفكر في شيء أقل من تفكيره في موته»، أما في القرن التاسع عشر الميلادي، فإن كل شيء يخص الشخص الإنساني كان يعد «غير علمي».

ولا ينبغي، مع ذلك، أن نفهم أن ذلك العنصر «المصري» هو سمة دينية. فلا يمكن اعتبار نيتشه مثلاً مفكراً دينياً، رغم أنه مفكر «عصري» من الدرجة الأولى. ومن الجهة الأخرى، فإنه ليس ممكناً كذلك مقارنته، أي ذلك المصري إلى العنصر الديني: فلا القديس أوغسطين ولا باسكال كانا مفكرين وجوديين. وربما أدت مقارنة بين «هگل» ونيتشه إلى إيضاح أهمية هذا العنصر في الفلسفة. فكلاهما كان ملحدًا وقائلاً بالخطمية، ومع ذلك فإن فكريهما سارا في طريقتين مختلفتين

كل الاختلاف . وهكذا ، فإن عدم وجود الإله هو قضية مبرهن عليها عند هُكل ، أما عند نيتشه فإنها تراجيديا . ولو حدث وسار مفكرو الفلسفة الأوربية في الطريق الذي اقترحه هُكل ، إذن لكان في هذا فناؤها وفناء الثقافة الأوربية بوجه عام . وهكذا ، فإن تأكيد الفلسفة الوجودية على عنصر «المصير» من جديد هو مشاركة ، من غير شك ، في جهد تصحيح الحياة والفكر الأوربيين .

بالطبع ، لقد غالت الوجودية ، كما يحدث كثيراً ، في رد فعلها ضد الماضي ، وهو رد فعل قد يكون مبرراً في ذاته . ذلك أن كثيراً من فلاسفة الوجودية يرون أنه لا يوجد شيء آخر في الفلسفة غير مسائل المصير هذه ، ويدور كل تأملهم الفلسفي حول الموت والألم والفشل وما شابه . وهم بهذا يهملون عاملاً آخر جوهرياً في الثقافة الأوربية : ألا وهو العقل ، الذي طوره اليونان بخاصة ، العقل المدرك للموضوعي والمدرك للعلم . إن الوجودية تؤكد غالباً على عنصر المصير ، وبقوة شديدة ، حتى أنها لا تعود تظهر على هيئة فلسفة أوربية ، بل بالأحرى كأنها فلسفة هندوسية ، أي تأمل يهدف وحسب ، حتى رغم المنطق الذي يأتي به ، إلى تحقيق الخلاص . لهذا السبب تصطدم الوجودية برفض له ما يبرره من جانب كثير من فلاسفة أوروبا الجادين ، بل من معظمهم .

ثانياً : إلى جوار الاهتمام بعنصر «المصير» ، فإن الفلسفة الوجودية تتميز بجانبها التكنيكي الفلسفي . من هذا الجانب أيضاً ، يمكن للمؤرخ أن يسجل عدداً من الأفكار والنتائج من كل نوع ، والتي هي ذات قيمة عظيمة . . فليس من يجادل في أن هؤلاء المفكرين قد أثروا الفلسفة بعدد غفير من التحليلات السيكلوجية والفينومينولوجية المتميزة ، بل إنهم استكشفوا ، ولأول مرة ، ميادين جديدة ، ومنها على سبيل المثال الارتباطات ذات الطابع الشخصي المحض بين البشر («الوجود-مع» ، «الوجود-من أجل-الآخر» ، «الأنثى» ، «التواصل») . وهكذا ظهرت إلى الوجود سلسلة جديدة من المشكلات ، وهي تؤذن بتوسع كبير جوهرى لميدان الفلسفة .

إن تحليلات الفلاسفة الوجوديين تحليلات أساسية في مواجهة الوضعية ، من

جانب، والمثالية، من جانب آخر. في مواجهة الوضعيين، يدفع الوجوديين، دفعاً ناجحاً، بأن الوجود الإنساني لا يمكن أن يختزل وجوده إلى المادة، كما يتعدون المثالية حين يقررون أولية الوجود على الفكر، وذلك في حماس وقوة إقناع بليغين. وقد أظهر الوجوديون، من ناحيتهم، غالباً، نظريات أنطولوجية، كما أن بعضهم طور فيها، وتوجّهها بمذهب في الميتافيزيقا.

ونلاحظ أخيراً، وبوجه خاص، أن فهمهم لمختلف المشكلات المتصلة بنظرية الإنسان يتعدى ببعيد كل ما أنتجه القرن التاسع عشر الميلادي في هذا الصدد. ولذلك فإن المؤرخ ليس بحاجة إلى التأكيد كثيراً على أن الفلسفة الوجودية ليست وحسب صيحة نبوءة، بل هي أيضاً فلسفة ذات اصطلاح ومناهج تكتيكية فلسفية خاصة، وأنها من أكثر من منظور، ذات قيمة عظيمة.

ولكن هذا الجانب «الفني» الاصطلاحي للوجودية يظهر كذلك أكبر مظاهر الضعف فيها. ذلك أن هؤلاء الفلاسفة لم يكادوا يتعدون المثالية إلا قليلاً، فهم يفترضون أن الموضوعي ينبغي بالضرورة أن يكون خاضعاً لشروط الذات، ويبحثون بهذا عن الوجود في مجال «ما يتعدى الموضوع» (Transobjectif) المزعوم، والذي لا هو ممكن تصوره بالفكر، ولا هو، بالتالي، ممكن الادراك بالكلمات.

إن المتعین هو ما يهتمون به أعظم اهتمام، حتى أصبحوا لا يشتغلون بشيء غير ذواتهم، وهكذا، غالباً ما تحولت فلسفاتهم إلى سيرة حياة ذاتية خالصة، تعبر وحسب عن محض حالات شعورية وعواطف خالية من المعنى على التقريب، وذلك بطريقة شاعرية، فضلاً عن كونها غير علمية.

والأمر أخطر كثيراً، بوجه عام، حينما ينظر المؤرخ في أنطولوجيا الوجوديين. ففي نظر النظرية الجادة التي تدرس الوجود في هذا العصر تبدو هذه الأنطولوجيا، غالباً، كأنها ألعاب هواة يلعبون بمفاهيم لم يتعمق فيها بما فيه الكفاية (وخاصة عند سارتر مع مفهوم «العدم»). ولم يتوصل أحد من فلاسفة الوجودية إلى فحص مسألة الوجود من حيث هو وجود، وهم جميعاً يخلطون دائماً ما بين درجة الوجود المخصوصة، وهي

خاصية للإنسان من حيث هو إنسان، ونحو الوجود معين، الذي ينسبونه إلى الإنسان عن خطأ. وهكذا، فإن الانقسام الديكارتي للوجود، إلى وجود إنساني ووجود غير إنساني، وهو الذي وجه كل الفكر الأوربي «الحديث»، على التقريب، وجهةً مشؤومةً، هذا الانقسام لم يتعداه الفلاسفة الوجوديون بواسطة نظرية أنطولوجية حقيقية، بل هو على العكس، قد تعمق عندهم أكثر وأكثر. هذا هو السبب في أن الوجودية، رغم عظيم ميزاتها والعديد من المشاركات الميتافيزيقية ذات القيمة، ومن بينها تحليلها لـ«فرضية الوجود وحدوثه ولتعالى الإله، أنها تبقى في نهاية الأمر قليلة الإقناع». هذه المشكلات سوف تُعالج على نحو أكثر جدية بكثير، وأكثر عمقاً، على أيدي فلاسفة الوجود. (٦٤٠)



(٦٤٠) الذين يتناولهم الباب السابع.

الباب السابع

فلسفة الوجود

الفصل الحادى والعشرون

فلسفات الميتافيزيقا

أولاً: مفهوم الميتافيزيقا

يدرس هذا الباب، تحت عنوان «فلسفة الوجود»، ذلك التيار الفلسفي في الفكر الأوربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، الذي يحق له أن يكون على أعلى درجة من الأهمية. ومعظم فلاسفة هذا التيار ينحازون إلى صف الميتافيزيقا، وعدد منهم يريد لنفسه أن يكون «أنطولوجيا» وحسب (٦٤١) وحيث أن كلمة «ميتافيزيقا» تحمل العديد من المعاني، فانا نبدأ بتحديد المعنى الذي سوف نستخدمه هنا، على تدقيق أكبر.

مصدر الكلمة هو المحقق الارسطى اليوناني أندرونيقوس من رودس، الذي سمى بهذا الاسم عددا عددا من كتابات ارسطو، وهو بسبيل ترتيب المؤلفات الارسطية. لقد كان يريد أن يسمى هكذا وحسب «المقالات التي أتت بعد كتاب «السفيزيقا» (Metaphysica). وقد تحولت هذه الـ «بعد» (Meta)، خلال العصور، إلى معنى مختلف: فلم يصبح المفهوم هو ما يأتي «بعد» كتاب الفيزيقا، بل ما «يعلو» على ميدانها، وهو ما يفهم الآن من كلمة «ميتافيزيقا». أخيراً، فإن بعض أصحاب الأقلام من الأدباء ومن شابههم، والذين كانوا على غير علم وثيق بالموضوع إلى درجة أو أخرى، وكذا فلاسفة الاتجاهات الحداثية، ومعهم دعاة المذهب الوضعي، كل هؤلاء فرضوا على القراء مفهوما شعبيا عن الميتافيزيقا: وفيه تكون

(٦٤١) سيأتي بعد قليل الحديث عن التفرقة بين الأمرين

الميتافيزيقا انطلاقاً نحو الغيب والماوراء، نحو الإله وما شابه، وهي تُدرك هذا الماوراء بوسيلة دقيقة من الخيال الذي لا يعتمد على أي برهان مضبوط. هذا هو المعنى الذي يفهم عليه الجمهور غير الفيلسوف اليوم اصطلاح «الميتافيزيقا».

ولكن الكلمة تحمل معنى مغايراً تماماً عند معظم الفلاسفة الذين سنأتي إلى الحديث عنهم، ومن المهم أن نبدأ بإيضاح هذا المعنى إذا أردنا فهم تلك الكلمة. إن هؤلاء الفلاسفة يطلقون اسم «الميتافيزيقا» على نظرية الوجود من حيث هو وجود، إذن فإنهم يقصدون نظرية الوجود، وهم يجتهدون في تفصيل القول في هذه النظرية بوسائل عقلانية. وهم بهذا يتعدون، بطبيعة الحال، معطيات العلوم الطبيعية، ولكن معظم الفلاسفة الغربيين اليوم متفقون على أن ذلك ضرورة لازمة.

وتختلف «العقلانية» عند فلاسفة الوجود عنها عند الفلاسفة الوضعيين، فهي لاتعنى تحديد البحث بحدود خبرة علوم الطبيعة، ولكنها مع ذلك تنص على الحذف الكامل لوسيلتي الخيال والعاطفة من طريقة البحث التأملية، وكذا أيضاً، عند معظمهم، على حذف المنهج المسمى بالمنهج «الوجودي».

ومن المعتاد، اليوم، أن يُنظر إلى التفرقة بين «الميتافيزيقا» و«الأنطولوجيا» على أنها تقوم في أن مبحث الأنطولوجيا يقتصر على تحليل بنية الموجود، وبالتالي على تحليل ماهيته، على حين أن الميتافيزيقا تقدم قضايا وجودية، أي تتصل بكيثونة الموجود. خذ مشكلة المعرفة مثلاً. فهي من هذه الزاوية مشكلة ميتافيزيقية في جوهرها، لأنها تبحث في كيثونة الوجود في ذاته. هناك تمييز آخر بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا، وهو يأتي من أن هذه الأخيرة لا تقتصر على فحص مشكلات محددة، وإنما هي تريد، من حث المبدأ على الأقل، أن تتوصل إلى تصور عام عن الحقيقة. وهكذا يكون من المبرر أن تُدخل فلسفة نيكولاى هارتمان في إطار فلسفة الوجود، وإذا كان من الصحيح أن هذا الفيلسوف يقول تصريحاً إنه أنطولوجي وحسب، فإن الواقع بغير شك يمكن أنه يشتغل بالمسائل الميتافيزيقية، وخذ مثلاً على ذلك نظريته في قانون القوة.

ولكن، لا ينبغي أن نستنتج من الملاحظات السابقة أن فلاسفة الوجود يحدون نشاطهم بحدود تحليل الوجود. على العكس، فانهم كلهم أو يكاد قدموا فلسفة طبيعية، ونظرية في الإنسان، وأخرى في القيم، من بين مبادئ أخرى. إنها يقوم الاختلاف فيما بينهم وبين الفلاسفة الآخرين في أن نظرياتهم في الأنطولوجيا العامة وفي الميتافيزيقا تقف موقف الأساس من شتى مذاهبهم المتصلة بالتخصصات الفلسفية المعينة.

ثانيا: المفكرون

هناك من الميتافيزيقيين اليوم الكثير، إلى درجة أننا لا نستطيع مجرد ذكر أسماؤهم وحصرهم جميعا. كذلك، فإنه ليس من السهل تصنيفهم إلى مجموعات، لأنك إذا أخذت كلا منهم بمفرده، فإنك واجد بينهم اختلافا بعيدا. ومع ذلك، فسوف نميز فيهم بين مجموعات أربع.

نضع في المجموعة الأولى فلاسفة، هم من الألمان في معظمهم، يتجهون وجهة الواقعية غير المباشرة ولكنهم مع ذلك أقاموا نظريات ميتافيزيقية، ويغلب عليها الطابع الاستقرائي. وينبغي أن نذكر منهم أول من نذكر هانزدرش (١٨٦٧ - ١٩٤١م)، وقد جاء من تخصص علم الحياة، وقدم فلسفة عن العالم العضوي تتقارب، من بعض الجوانب، مع فلسفة أرسطو، ثم عاد وأقام على هذا الأساس فلسفة ميتافيزيقية. ولنذكر من هذه المجموعة أيضا هنريش ماير (١٨٦٧ - ١٩٣٣م)، وعالم النفس المعروف أرك يانش (١٨٨٣ - ١٩٤٠م).

تتألف المجموعة الثانية من مفكرين متدينين، يقولون بالالوهية، ويعتمدون على منبع المذهب الأفلاطوني المحدث (٦٤٢). وقد تطور هذا التيار في إنجلترا على الخصوص، ويمثله الرئيسي هو المفكر الأفلوطيني المعروف وليام اتجه (ولد عام ١٨٦١م). وبعض الواقعيين الجدد يقتربون من هذا التيار هم أيضا، وإن لم يميلوا إلا قليلا ناحية الأفلاطونية الحديثة، ومن هؤلاء جون ليرد (ولد عام ١٨٨٧م).

(٦٤٢) أو «الأفلاطونية الجديدة»، أو «المحدث»، وأهم فلاسفتها أفلوطين (توفي عام ٢٧٠م)

وخاصة الفرد ادوارد تايلور (١٨٦٩ - ١٩٤٥م) وفي فرنسا، يتخذ مورييس بلندل (١٨٦١ - ١٩٤٩م) وجهة مماثلة، حيث بدأ بتقديم فلسفة تنسب إلى الروح البرجسونية إلا أنه فصل القول، من بعد، في مذهب ميتافيزيقي، نجد فيه عناصر من الفلسفة التومارية ومن الافلاطونية المحدثنة ومن فلسفة الحياة، وحتى من الفلسفة الوجودية. ورغم أن أفكاره يشوبها بعض الاطناب، إلا أنه كان له تأثيره الكبير على كهنة الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا، وعلى بعض رجال الدين المسيحي في كثير من البلدان. ويقابل هذا التيار في المانيا ما يسمى بالاتجاه الاوغسطيني^(٦٤٣)، ويمثله على الخصوص يوهان هسن، وهو فيلسوف يعرض فكره على نحو أكثر تنظيماً مما يفعل بلندل وتلامذته.

المجموعة الثالثة تتكون من فلاسفة اتجاه «فلسفة الروح» (Philosophie de l'esprit) الفرنسيين، وقادتها رُنيه لوسن^١ (ولد ١٨٨٢م) ولوى لافل^٢ (ولد ١٨٨٣م).

ولا توجد مجموعة أخرى من الفلاسفة الميتافيزيقيين أثر فيهم المذهب المثالي بأكثر مما أثر في هؤلاء، بل إن لوسن يذهب مدى بعيداً في هذا الصدد إلى حد إمكان ربطه بالمثالية بأكثر من ضمه إلى اتجاه الميتافيزيقا. وفي ذلك فإن سائر هؤلاء الفلاسفة يضعون مسألة الوجود من حيث هو وجود في مركز اهتمامهم، كما أن مذاهبهم تدل، من نواحي أخرى، على حيازتها على الخصائص المميزة لفلسفة الوجود.

يمكن، أخيراً أن نضع في مجموعة رابعة عدداً من المفكرين ذوى الاتجاهات الطبيعية، ولا بد من أن نذكر منهم صامول الكساندر (١٨٥٨ - ١٩٣٨م) على الأخص، والمفكر الأمريكي، الذى له تأثيره أيضاً في أوروبا جورج سانتيان. (ولد ١٨٦٣م).

وإذا كان هذا التصنيف الرباعي يبدو بالفعل مدروسياً، فإنه يضاف إلى هذه الصفة أنه لا يترك مكاناً نضع فيه الميتافيزيقيين الآخرين. . ونذكر من هؤلاء

(٦٤٣)

بخاصة ، الانطولوجي الألماني جونتر ياكوبي (ولد ١٨٨١ م) وعالم الاجتماع النمساوي من فيينا ايمار شبان (ولد ١٨٧٨ م) والمفكر السويسري من مدينة بال باول هيرلن (ولد ١٨٧٨ م) ومنطقي الرياضيات الألماني الكبير هنريش شولتز (ولد عام ١٨٨٤ م)، الذي هو في نفس الوقت ميتافيزيقي أفلاطوني .

ولكن سائر ممثلي الميتافيزيقا الجديدة تسودهم شخصيتان ترتفعان وتبرزان :

الفرد نورث وإيتهد (١٨٦١ - ١٩٤٧ م) ونيقولاى هارتمان (١٨٨٢ - ١٩٥٠ م) ومدرسة تبرز هي الأخرى هي المدرسة التوماوية . وسوف نقرم بالتالي بدراسة هذه الفلسفات الثلاث بالتفصيل . ومع ذلك ومن أجل تقديم فكرة عن الاتجاهات الأخرى ، فسوف نبدأ بعرض أهم ملامح المذاهب الفلسفية لكل من الكساندر ولافل وهيرلن .

وقد حدد اختيارنا أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة يعتبرون ممثلين لاتجاهات ثلاثة مختلفة .

ثالثا : التأثيرات

تنوع أصول المدارس الميتافيزيقية المختلفة ، في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي ، تنوعا شديدا . وهكذا نجد أن الكساندر وإيتهد يأتیان من جانب الواقعية الجديدة الإنجليزية ، ويخرج هارتمان من مدرسة ماربورج^(٦٤٤) ويخضع لتأثيرات قوية من جانب الفينومينولوجية ، بينما يسير الفلاسفة التوماويون على آثار التراث الوسيط في أوروبا . وقد كان لكل من فلسفة الحياة والفينومينولوجيا ، وهما الحركتان اللتان فتحتا الطريق أمام الفكر الأوروبي في القرن العشرين الميلادي ، كان لهما تأثير ضخم على معظم الميتافيزيقيين في هذا العصر .

ولكن ، إذا أراد المرء أن يبحث عن القوة الحاسمة التي يعود إليها في النهاية تحريك كل هذا التيار الفلسفي ، فسوف يجد أمامه ، يقينا ، أفلاطون وأرسطو .

(٦٤٤) راجع ، فيما سبق ، الفصل العاشر ، «رابعاً»

وتختلف أهمية كل منهما بحسب كل فيلسوف ميتافيزيقي مأخوذاً على حدة: فالإنجليزي وإيتهد تلميذ لأفلاطون أكثر منه لأرسطو ، بينما المدرسة التوماوية وهارتمان يتابعون خطوط التوجه الأرسطية . ولكن هؤلاء الميتافيزيقيين ، في معظمهم ، يظهرون تأثير أرسطو عليهم . ويظهر هذا ، على الأخص ، في أنهم يجمعون في فكرهم ، معا وفي نفس الوقت ، بين المذهب العقلي واتجاه تجريبي وتوجه نحو تفسير شامل للحقيقة ، وهذا المجموع لانجده إلا عند الأرسطيين . من منطلق هذه السمات الأرسطية ، واليونانية بعامه ، فإننا نجد هؤلاء الميتافيزيقيين في معارضة حادة مع روح الفلسفة الكانتية . (٦٤٥)

ورغم أن هؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين الذين نحن بصددهم قد تعدوا ، في مجملهم ، مرحلة الفلسفة الكانتية (٦٤٦) ، وتعدوا معها توجهات الفلسفة الغربية الحديثة (١٦٠٠ - ١٩٩٠م) ، فإن هذا لا يعني مع ذلك أنهم تخلصوا تماماً من تأثير الفلسفة الكانتية ، ولا نجد أحداً منهم قد تراجع إلى المواقف الفلسفية السابقة على «كانت» . صحيح أن وإيتهد يقول إنه أفلاطوني بالمعنى الدقيق ، وأن التوماويين يؤكدون تكراراً أنهم يأخذون لأنفسهم مذهب القديس توما الأكويني (١٢٢٤/ ١٢٧٤م) ، ولكن الواقع أن هذا هؤلاء يشرون المذاهب التي يعودون إليها إثراء عظيماً ، وذلك بأن يضعو في إطارها مشكلات جديدة .

وهكذا ، فإن مشكلة المعرفة ، موضوعه على الطريقة الكانتية ، تقوم بدور في كل النظم الميتافيزيقية التي نحن بصددنا ، وتظهر حاضرة فيها ، ولكن النتائج التي يتوصل إليها هؤلاء الفلاسفة تقف على النقيض تماماً عن مواقف الفلسفة الكانتية . في نفس الوقت ، فإن هذه الفلسفة الميتافيزيقية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي تعترف بأهمية علوم الطبيعة ، وإن لم نجد أياً من هؤلاء الفلاسفة الذين سوف نتحدث عنهم ، مع استثناء ألكساندر ، يعتمد على تلك العلوم الطبيعية مأخوذة

(٦٤٥) الفلسفة اليونانية تدور من حول مشكلة الوجود ، بينما تصبح المعرفة هي موضوع الفلسفة الأولى عند كانت .

(٦٤٦) راجع ، فيما سبق ، الفصل الأول ، «ثانياً» ، والفصل الثاني ، «سابعاً» ، وغير ذلك من المواضع .

كأساس يعتمد عليه وينطلق منه، ذلك لأن موضوع هذه الفلسفة يقوم فيما يتعدى ميدان علوم الطبيعة، ومع هذا، فإننا نجد أن عدداً وافرأ من النظريات العلمية، وخاصة نظرية التطور، قد وجد، في هذه النظريات الميتافيزيقية الحالية، أكمل شكل فلسفي يعبر عنه. ويصدق هذا الحكم على المفكرين الإنجليز على نحو خاص.

أخيراً، فإن الفلسفة الوجودية، في العقد الخامس من القرن العشرين الميلادي، قد بدأت تؤثر على الفلاسفة الميتافيزيقيين. ويبدو أنهم يقتربون من دراسة مشكلة الوجود الإنساني، ابتداء من وجهة نظرهم الميتافيزيقية.

وبصفة عامة، فإننا نجد، عند الفلاسفة الميتافيزيقيين، تمثل التيارات الحديثة نفسه الذي وُجد عند الفلاسفة الوجوديين. بل إن معظم هؤلاء الميتافيزيقيين يتقدم خطوة أبعد: فبينما هم يفصلون القول في كل ما أتى به الفكر الجديد في القرن العشرين الميلادي، فإنهم كذلك وفي نفس الوقت يغترفون من منبع أفكار اليونان والعصر الأوربي الوسيط والعصر الحديث السابق على كانت.

رابعاً : الخصائص

هذه هي، فيما يلي، السمات الأساسية للنظم الميتافيزيقية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في أوروبا:

أ - التجريبية: يرى ممثلو هذا الاتجاه أن التجربة هي الأساس الوحيد السليم الذي تقوم عليه الفلسفة وتنطلق منه. وعلى هذا، فإنهم، جميعاً، يرفضون المعارف «القلبية» بالمعنى المعروف عند كانت. وإذا كان لدى الإنسان معارف خارجة عن حدود الحس، فإن هذا لا يعني، في رأي الميتافيزيقيين، أنه يمكن للمرء أن يعرف أي شيء كان إلا من خلال خبرة المعطى في التجربة الحسية.

ب - المذهب العقلي: الفرق الكبير بين هذا الموقف القابل للمذهب التجريبي على تلك الصورة، وبين فلاسفة المادة أو فلاسفة الحياة، يقوم في أن الميتافيزيقيين متفقين في ذلك مع فلاسفة الفينومينولوجيا، يقبلون إمكان قيام تجربة ذهنية عقلية

(مختلفة عن التجربة الحسية). إن المعرفة عندهم لا تتكون وحسب، وعلى نحو نهائي، من تجارب حسية ترتبط فيما بينها بروابط وعلاقات منطقية: إنما هناك في قلب الحقيقة مضمونات عقلية، وهي معطاة لنا على نحو متميز مستقل بنفس القدر الذي تُعطى لنا فيه المضمونات الحسية.

ج- المنهج العقلي: يرفض معظم الميتافيزيقيين منهج برجسون الحديسي، ويتطلعون نحو تأسيس قضاياهم باستخدام عمليات عقلانية. إنهم عقلانيون مخلصون، ويتفقون مع هيجل في أن كل ما هو حقيقي فإنه عقلي. وهم يستخدمون مناهج عقلية في كل الميادين الفلسفية.

د- الاتجاه الأنطولوجي: يتميز الميتافيزيقيون عن أنصار الفلسفة الفينومينولوجية بتأكيدهم على أهمية مسألة الوجود. إن موضوع فلسفتهم ليس «الظاهرة»، ولا الماهيات وحدها، بل هو الوجود في كله وشموله، في ماهيته، وفي كينونته المتعينة، وفي سائر الأوجه التي يوجد عليها.

هـ- النزعة الكلية (Universalisme): كما أن الميتافيزيقيين يستكشفون الوجود على سائر الأوجه (Modes) التي يظهر عليها، فإنهم كذلك لا يُقصون عن اهتمامهم وبحوثهم أية درجة من درجات الوجود، ولا يقولون بأن أية درجة منها هي الحقيقة وحدها دون الآخرين، وذلك لأنهم ينظرون إلى كل الحقيقة من منظور الوجود. نفس هذا الاتجاه نحو الكلية والشمول يظهر في أن الميتافيزيقيين لا يعدلون عن محاولة تفسير الحقيقة في كليتها (وهم من هذه الزاوية التيار الفلسفي الوحيد الذي يقف هذا الموقف). لهذا السبب، فإنهم جميعاً، أو يكاد، يعالجون مشكلة اللاهوت الطبيعي^(٦٤٧)، ويجهدون في إعطاء نظرية حول المبادئ العليا للعالم.

ومن المناسب أن نشير إلى أن السمتين الأخيرتين لا توجدان عند جميع الميتافيزيقيين على نفس الدرجة من القوة. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإن الترجه الأنطولوجي ضعيف الظهور عند الكساندر، بينما يتحرز هارتمان، رغم أنه ينضوي

(٦٤٧) أي الكلام في الألوهية بوسيلة العقل الطبيعي، في مقابل الوحي.

تحت لواء النزعة الكلية، من أن يدعي أنه يحاول تفسير الحقيقة في كلها، وهو تحرز يديه من ناحية المبدأ. وإذا كان لهاتين السمتين نفس الدرجة من الأهمية عند كل من وايتهد والثوماوين، إلا أن أتباع القديس توما الاكويني يتجهون إلى الاهتمام بالأنطولوجيا على نحو أبرز مما يفعل المفكر الإنجليزي.

و- النزعة الإنسانية: على عكس الفلاسفة الماديين، الذين يهتمون هم أيضاً بحسب المناسبات بالنظر في مجمل العالم مأخوذاً ككل، فإن الفلاسفة الميتافيزيقيين يتسمون بالنزعة الإنسانية رغم توجههم إلى الاتجاه الكلي، أو بسببه، وتحمل نظرية الإنسان مكاناً كبيراً في مذهبهم الفلسفية. ولكنهم، بطبيعة الحال، لا يقصرون اهتمامهم على هذا الميدان وحسب، على نحو ما يفعل الفلاسفة الوجوديون، وذلك لأنهم يرون أن الإنسان ليس هو محور الفلسفة. ولكنهم، جميعاً قدموا مشاركات هامة في حل المشكلات الإنسانية الكبرى، وخاصة مشكلات التاريخ، والأخلاق، والدين.

إن الميتافيزيقا المعاصرة تحوز، إذن، إلى درجة كبيرة، على سمات الفكر الجديد في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي فهي تأملٌ يتجه نحو دراسة المتعين^(٦٤٨)، ونحو دراسة الوجود الإنساني. ومن هذه الوجهة للنظر، فإنه ينبغي تقدير هذا التيار باعتباره أحد أشكال التعبير المتميزة عن هذا العصر (في الحضارة الغربية).

خامساً: فلسفة الروح الفرنسية (لافل)

نما، في خلال فترة الأعوام العشرين، الممتدة ما بين ١٩٣٠، و١٩٥٠م. في فرنسا، نوعٌ من الفلسفة واضح التميز، تحت اسم «فلسفة الروح». وهي تتعارض معارضة قوية مع المذهب المثالي الذي ساد الجامعة الفرنسية^(٦٤٩)، أو مع المذهب

(٦٤٨) راجع، فيما سبق، هامش (٦٢٠).

(٦٤٩) راجع الفصل الأول، «رابعاً» و«خامساً»، حول أسماء أهم الفلاسفة الفرنسيين في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي.

الوضعي على السواء، وتجتهد في أن تدفع عن نفسها تطاول سلطات الدولة وتعديها على استقلال المفكر.

وهناك ثلاثة مبادئ، على الخصوص، يأخذها فلاسفة هذا الاتجاه، كقاعدة لهم: الاعتراف بوجود المطلق، أخذ كل التجربة الإنسانية في الاعتبار، قبول سائر الاتجاهات الروحية التي تتطلبها فهم الشخص الإنساني. وعلى الرغم من اختلافهم فيما بينهم حول عدد من المسائل، إلا أن هؤلاء الفلاسفة يجمعهم وسم أساسي مزدوج، وهم يشتركون فيه جميعاً: قبولاً لنوع ما من الاتجاه الحدسي، وميلٌ ظاهر نحو طريقة التفكير الأفلاطونية المحدثّة. من جهة أخرى، فإنهم يعبرون جميعاً عن أفكارهم في لغة يعتنون في اختيارها عناية كبيرة، وإن تكن لغة صعبة على الفهم.

ويظهر لوى لافل (ولد عام ١٨٨٣م)، إلى جوار رنيه لوسن (ولد عام ١٨٨٢م)، باعتباره قائد «فلسفة الروح». ويحوز مذهبه الفلسفي أهمية وامتداداً عظيمين، حتى أننا لن نحاول هنا ولو مجرد تقديم مجمل مختصر عنه.

لقد وصف بعضهم لافل (٦٥٠) حيناً، بأنه فيلسوف وجودي، وحيناً بأنه مثالي، بل وُصف حيناً ثالثاً كذلك بأنه «فيلسوف وجودي يقول بالماهية» وفي الواقع، فإنه يمكن أن يُحدّد مكانه على الحدود ما بين الفلسفة الوجودية وفلسفة الوجود. أما هو، فإنه يقول عن نفسه إنه ميتافيزيقي، ومن بين ما نشر من الكتب كتابٌ بعنوان «في الوجود» (١٩٢٧م)، وكذا «مدخل إلى الأنطولوجيا» (١٩٤٧م). في السطور التالية، لن نستخرج، من مجموع مذاهبه الثرى جداً، إلا بضع أفكار تبدو أساسية عنده، وما يتميز منها أيضاً بالوضوح النسبي.

يرى لافل أنه لا يمكن قيام ميتافيزيقا تدور حول ما هو موضوعي، إنما الميتافيزيقا ينبغي أن تكون علم «الخصائص الذاتية الحميمة الروحية»، ويظن لافل أنه قد عثر على فكرة الوجود في كيان هذا «الحس الداخلي الحميم»، ويحاول أن يبين، بوسيلة نوع من البرهان الأنطولوجي، أن هذه الفكرة تحتوي على حقيقة. إن الوجود

(٦٥٠) توفي عام ١٩٥١م.

ينكشف على هيئة الواحد وعلى هيئة واحد المعنى خلال شتى الصور (Univoque)، ولكنه في نفس الوقت لا نهائي، كما أنه على الأخص فعل خالص: إنه الإله. وكل ما يوجد يوجد بوسيلة «المشاركة» في هذا الفعل الخالص اللانهائي. ويقصد لافل من استخدام فكرة «المشاركة» هذه أن يتجاوز القول «بوحدة الوجود والألوهية»، وأن يقرر تعالي الإله. وتؤدي ميتافيزيقا هذا الفيلسوف إلى القول بأخلاق تطور الذات، ونموها، والانتصار على الطبيعة، وبالحب. ولن نستطيع أن نفحص عن نحو قريب لا تحليلاته الطويلة والدقيقة للوجود (بالمعنى «الوجودي»)، ولا للموضوع، ولا للظاهرة، ولا للقيمة وللزمان، من بين مسائل أخرى درسها.

سادساً : صامول ألكساندر

هو مفكر من أصل استرالي (١٨٥٩ - ١٩٣٨ م). كان أستاذاً بجامعة مانشستر في إنجلترا، ووضع في مؤلفه الكبير الهام، «المكان والزمان والألوهية»، نظاماً فلسفياً عظيماً يقول بوحدة الوجود والألوهية آخذاً باتجاه طبيعي وتطوري. إن الفلسفة، أي الميتافيزيقا، عنده، هي علم الوجود من حيث هو وجود ومحمولاته الجوهرية. إن العنصر الأساسي في العالم يتكون، في رأيه من مجمع المكان-الزمان، وهو مجموع الأحداث الخالصة (pure events)، أو ما يسميه نقاط المكان الزمان (أو النقاط المكانية-الزمانية). والذي يحدد عنصر المكان-الزمان هو مقولات تخصه بشكل جوهري، فهي إذن محمولات تحمل على كل موجود. ويقدم الكساندر، معتمداً على كل من أفلاطون وكانت، نظاماً لهذه المقولات يتسم بالطرافة الشديدة. ثم هناك، بعد ذلك، «صفات» (Qualities) تنبثق الواحدة منها بعد الأخرى على هيئة درجات للوجود، كل درجة منها تتسم بالجلدة الكاملة، وهذا الانبثاق يتم بفضل الطفرة الخلاقة (Nisus)، ولا يمكن أن نتنبأ، ابتداء من النظر في إحدى درجات الوجود هذه، بطبيعة الدرجة التي تليها، وهي التي تظل، من بعد ظهورها، غير قابلة للفهم والتفسير هي ذاتها، منطلوا إليها من وجهة النظر هذه.

هذا التصور عن التطور، تحت اسم «التطور الانبثاقي» (Emergent Evolution)، نجده، أيضاً عند الفيلسوف وعالم الحياة الإنجليزي كونفي لويد مورجان

(١٨٥٢ - ١٩٣٦ م). وقد توصل إلى أفكاره في هذا الصدد مستقلا عن الكساندر، ويلاحظ أن ذلك التصور التطوري أصبح موضعاً للنقاش لمدة طويلة في الفلسفة الإنجليزية وهو يتعارض معارضة بارزة مع تصور هيربرت اسبنسر عن التطور، ولكنه قريب من تصور برجسون حول الموضوع.

ويرى الكساندر أن علينا أن نقبل واقعة التطور باحترام طبيعي عميق (Natural Piety). وقد ظهرت، في رأيه، حتى الآن درجات أربع من درجات الوجود :

١ - الحركة الخالصة، ٢ - المادة، ٣ - الحياة، ٤ - الوعي

وإذا اعتبرنا كل درجة من هذه الدرجات فإن التالية تبدو دائماً، من وجهة نظر سابقةتها، تبدو أنها الألوهية. ويسمى الكساندر موجودات الدرجة الخامسة بالملائكة أو «الآلهة». إن الإله عنده هو العالم كله وهو يتجه تواقاً إلى تحصيل التأليه.

وتكون نظرية المعرفة مجرد قسم من الميتافيزيقا عند الكساندر. وهو يدافع، بحجج هي غاية في الدقة واللفظ، عن اتجاه في الواقعية الجدلوية (٦٥١): فليست معطيات الحس وحدها هي التي يرى أنها توجد «في ذاتها»، بل الأشياء أيضاً توجد في ذاتها. أما المعرفة فهي علاقة حضور متشارك، من نفس نوع العلاقة التي نجدها في كل صوب بين موجودين، ولكن علاقة المعرفة لها هذه الخاصية: أن العارف فيها يعي مشاركته في علاقة التشارك هذه. ويرى الكساندر أن ليست المعرفة وحسب، بل وكذلك الذاكرة، والتوقع، والتصور، لها جميعاً موضوعات خارجة عنها وتتعدها، فموضوعات الذاكرة مثلاً توجد بذاتها، وهي الموضوعات التي تتسم بالصفة الحقيقية «للماضوية» (Pastness)، ولهذا الفيلسوف مذهب آخر طريف متصل بهذا الميدان، وهو تفرقه بين تأمل الموضوع واستمتاع الذات، والشروط والأفعال المتصلة بكل هذا.

(٦٥١) أي المتطرفة.

أما القيم، فإنها «صفات ثالثة». فبينما الصفات الأولية وتلك الثانوية (ومنها مثلا الألوان) موضوعية تماما، فإن القيم من جانبها ليست موضوعية إلا من حيث أساسها، ولكنها لا توجد إلا بقدر وجود الذات القيمة (أو المقومة)، وهي توجد على هيئة علاقات ما بين هذه الذات والموضوع. وهناك ثلاث فئات من القيم: قيم الصواب، وقيم الجمال، وقيم الخير. ولا تكون القيم الدينية فئة قائمة بذاتها، لأن الدين ما هو إلا الشعور بالسير بهدي من الوحي في خلال المسيرة الكونية باتجاه الألوهية.

سادساً: باول هيرلن

يرى الفيلسوف وعالم النفس والتربية السويسري من مدينة بال، باول هيرلن، أن الميتافيزيقا كلها ما هي إلا إيضاح للحقيقة الأصلية، التي هي: «أنا أوجد» ذلك إن وجود الإنسان يعني أولا مقابلة شيء ما، وهكذا نجد أمامنا معطى هو وجود الواقع. إن الموجود الكائن جوهر فريد، ولكنه مكون مع ذلك من تعددية وظيفية تتمثل في الأفراد. والأفراد في جوهرهم موجودات فاعلة، فهم أحياء بالتالي. ويتبع عن هذا تغير دائم ونشط يتحقق في العالم، وهذا التغير لا ينتج أفرادا جددا، لأن أفراد الوجود لا تنقسم وهي بالتالي خالدة، وإنما هو ينتج مواقف جديدة. إن الحتمية المتبادلة وواحدية الاتجاه التي تتسم بها المواقف لا تمنع حرية الأفراد، لأن كل فرد يرد على الأفعال بردود ابتداء من موقفه السابق، وهذا الموقف ناشئ عن نشاط سابق حر.

صحيح أن العالم لا نهائي في الزمان والمكان (وهذان ليس بذاتهما وجوديين، وإنما هما نظامان للموجودات)، ولكنه مخلوق. وربما كانت العلوية لا تعدى في مفعولها حدود العالم، ولا تصل إلى التأثير في أساس الوجود، ولكن العالم يظهر في مواجهتها على هيئة الضرورة الموضوعية، ومصدر هذه الضرورة هو الخالق، وهو الإله. أما ماهية الإله، فإنها سر مطلق. ولعل أيسر رمز تمثله عليه هو هيئة الشخص. (٦٥٢) إن الإله لا هو داخل العالم، ولا هو خارجه، إنها هو خالقه.

(٦٥٢) قارن هامش (٦٣٨)، من قبل.

على أساس هذا المذهب الميتافيزيقي، بنى هيرلن نظاماً فلسفياً كاملاً، ولن نستخرج منه هنا إلا بعض تقريراته بشأن نظرية الإنسان ونظرية القيم.

يرى هيرلن أنني لست مطابقاً لجسدي، فليس هو أنا، لأن هناك النفس أيضاً. هذه النفس، وهي «فرد» خالد بحسب اصطلاح هيرلن، تتخلق لها جسداً، تماماً كما يكون الإنسان مجتمعاً: فهي تسود على الجسد نَحْوَ من السيادة «السياسية». إن النفس تتطلع، فيما بعد الموت، إلى خلق جسد جديد، ولا ندرى إن كانت ستنجح في هذا أم لا. والنفس ليست هي «الروح» (Esprit)، إنما الروح بالأحرى هي إرادة العلو، فوق المصالح والاهتمامات الحيوية، باتجاه ما هو موضوعي.

ويدافع هيرلن عن المذهب الموضوعي، سواء في ميدان النظريات أو في ميدان القيم. إن الحكم القيمي، من حيث هو كذلك، صحيح دائماً ومطلق، ولكن ليس الحال كذلك فيما يخص القيمة ذاتها التي يشتملها ذلك الحكم. إن معنى الوجود الإنساني يقوم في جهد الإنسان أن يضيفي على نفسه بجهد معني موضوعياً. ولنلاحظ كذلك أن هيرلن يرى أن المعرفة الحقّة والعقيدة الحقّة يلتقيان التقاء تطابق، أما العقيدة التي تدعي أنها هي الحقيقية، وتفرض نفسها فرضاً دوجماتيقياً، فإنها عقيدة زائفة، هي وهم باطل.



الفصل الثاني والعشرون

نيقولاي هارتمان

أولاً: خصائصه

لاشك في أن نيقولاي هارتمان (١٨٨٢ - ١٩٥٠ م). واحد من الشخصيات التي تمثل الفلسفة الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي أعظم تمثيل. وهو ينبغي أن يعد واحداً من رواد الميتافيزيقيا في هذا العصر، جنباً إلى جنب مع وايتهد وماريتان، وهو قد يكون أقل في نزعته النظامية من هذين، ولكن قوته تقوم في دقة التحليل، وفي موهبته، النادرة بين الألمان، في أن يعرض أفكاره، على هيئة واضحة، هيئة تأسر القارئ، بجلائها البقظ وبعمقها على السواء. وتعتبر كنه نماذج حقيقية للدقة المقتصدة والمثانة العلمية.

يأتي نيقولاي هارتمان من مدرسة ماربورج، وتشهد كتاباته الأولى على روح هذا التيار المثالي. ولكن كتابه الهام الأول، الذي صدر عام ١٩٢١ م، حمل عنواناً لا يرضى عنه أي فيلسوف مثالي: «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا المعرفة». وبعد خمس سنوات، أخرج كتابه الكبير «الأخلاق» (١٩٢٦ م)، ثم أخذ في إنتاج نظرية كاملة في الأنطولوجيا، ذات أجزاء عدة: الأول منها، «في تأسيس الأنطولوجيا» (١٩٣٣ م)، يؤسس لهذا العلم، والثاني، «الإمكان والواقع» (١٩٣٨ م)، والثالث «بناء العالم الحقيقي» (١٩٤٠ م)، والرابع «فلسفة الطبيعة» (١٩٥٠ م) وهي تعرض جميعاً لبناء تلك النظرية الأنطولوجية ذاتها. إلى جوار هذه الأعمال الكبرى، ينبغي أن نذكر على الخصوص من بين منشوراته العديدة الأخرى: «مشكلة الوجود الروحي» (١٩٣٣ م)، حيث يعرض هارتمان لفحص المذاهب التقليدية حول الذهن الفردي،

ومذهب هيجل في «الروح الموضوعية» ثم تطور هذا كله، كما نشر أيضاً إلى كتابه «فلسفة المثالية الألمانية» (١٩٢٣ - ١٩٢٩ م)، وهو مهم خاصة في جزئه الثاني، الذي يدرس هيجل.

لقد تأثر هارتمان تأثراً قوياً بأرسطو، وهو يشير إليه باستمرار، ولكن دون أن يقبل سائر مواقفه الأساسية. ولم تكن الفلسفة الفينومينولوجية بغير تأثير عليه هي الأخرى، وكذلك كانت وهيجل. ولكنه يترك وراء ظهره، تماماً أو يكاد، فكر القرن التاسع عشر الميلادي: فيحارب الوضعية، والمذهب الذاتي، والنزعة الميكانيكية، وتلك المادية، بنفس القوة التي حاربها بها جميعاً أصحاب فلسفة الحياة والفينومينولوجيا. وهو ينحى جانباً وجهة النظر المثالية، منحازاً إلى الموقف الواقعي. بل حتى الفينومينولوجية ذاتها، وهي التي قبل فائدتها في حدود معينة، يحل محلها عنده، من حيث المضمون ومن حيث المنهج معاً، فلسفة الوجود.

ومن بين الإضافات الأصيلة أعظم الأصالة في فلسفة هارتمان، نجد: تمييزه بين الواقعي والنموذجي، نظريته في الإشكالات (Apories) وفي «المتبقى» (Residu) غير العقلي في الواقع، ومذهبه في الروح الموضوعي. وليست هذه غير بعض من الأفكار المركزية في فلسفته، التي تحوى كذلك عدداً غفيراً من مذاهب القدماء (اليونان)، والتي كانت قد سقطت في زاوية النسيان منذ ديكارت، وكذا عدداً من المعارف التي هيأت لهارتمان أن يُثري الفكر الفلسفي الأوروبي، وفي ميدان الأخلاق خاصة.

ثانياً: المتافيزيقا والأنطولوجيا

يقرر هارتمان، في مواجهة الفلسفة السابقة عليه سائرهما على التقريب، إن المسائل الأساسية، في كل ميادين البحث التي يعمل فيها الفكر الفلسفي، هي مسائل ذات طبيعة أنطولوجية. وهو يرى أن المثالية ذاتها، وكذا المذهب الذاتي حتى في أكثر صورة تطرفاً، (٦٥٣) لا يستطيعان أن يمتنعاً عن تفسير «مظهر» الوجود على

(٦٥٣) كما عند باركلي، على سبيل المثال.

الأقل، وذلك على طريقة ما من الطرائق، أي أن الفكر النظري الذي لا يكون أنطولوجياً في أعماقه، أي الذي لا يضع التساؤل الخاص «بالوجود من حيث هو كذلك»، مثل هذا الفكر النظري لا يوجد على أية صورة من الصور.

الواضح، في رأي هارتمان، أن من جوهر الفكر ألا يستطيع التفكير إلا في «شيء ما»، وليس في «العدم»، وهذا «الشيء ما» هو الذي يؤدي إلى وضع مشكلة الوجود. على الجانب الآخر، فإن علوم الطبيعة لا تستطيع أن تمتنع عن أن يكون لها أساس أنطولوجي. ثم يظهر العنصر الميتافيزيقي في أعجوبة الحياة، وهي التي لا يستطيع العقل تفسيرها لا بالمذهب الميكانيكي ولا بذلك الغائي. ونفس الأمر أيضاً بالنسبة إلى علم النفس وفلسفة التاريخ والمنطق والاستيقا، وإلى نظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق على الأخص.

لقد أخطأت الميتافيزيقا القديمة خطأ مزدوجاً. فقد كانت تدعى، من جانب، أنها تقدم حلاً لما هو غير قابل للحل، حيث «الميتافيزيقي» يعني اللاعقلي، واللاعقلي غير ممكن المعرفة. ومع ذلك فإن كل موجود يمكن إدراكه ومعرفة من جانب ما. والدليل على ذلك وجود مشكلات لا حصر لعدددها، وكذا التناقضات التي نلقاها أمامنا من كل جهة (الحرية والحتمية، المباطنة والتعلي، الحياة والسلوك الميكانيكي)، وليس في استطاعتنا أن نجد حلاً لهذه المسائل، ومع ذلك، فإنه بفضل المناهج المناسبة نستطيع أن نتقدم إلى الأمام في إيضاحها وتفسيرها، وأن نجعل حدود «البواقى اللامعروفة» تتراجع وتتهقر.

من جانب آخر، فإن الميتافيزيقا القديمة ارتكبت خطأ حين كونت نظماً فلسفية مغلقة، وحاولت أن تخضع الواقع والحقيقة لها. ويرى هارتمان أن هذه النظم الفلسفية قد ولى زمامها، والمهم هنا، وذو - القيمة، في مؤلفات عظام الفلاسفة، ليس نظمهم الفلسفية، بل المشكلات التي أثاروها في أبحاثهم. إن كل النظم تعلن انتصاراتها في سماء التأملات. وطريقة عمل السابقين تقوم في أنهم يضعون قبلياً عدداً من المبادئ، ثم يستنبطون القضايا التي تنتج عن هذه المبادئ. وإذا كان ينبغي أن

نعتبر أن وحدة العالم هي معطى لنا في التجربة، إلا أننا لا نعرف في الحقيقة ما هو مبدؤه الأعلى. إنما ينبغي إذن أن نتبع المنهج المعاكس تماماً. إن «الفلسفة الأولى»، التي على الفيلسوف أن يقدمها، لا يمكن أن تكون في الواقع، وبحكم أدوات المعرفة التي لنا، إلا «الفلسفة الأخيرة»^(٦٥٤) وذلك لأن «العقل العارف» (Ratio Cognosceudi) يتجه في الاتجاه المعاكس «للعقل المدرك للماهيات» (Ratio Es-sendi).

نفهم الآن، بالنظر إلى هذا النقد لمتافيزيقا القدماء، على أي نحو كان هارتمان يفهم مصطلحي «المتافيزيقا» و«الأنطولوجيا». على عكس المعنى التقليدي القديم للكلمة، فإن الميتافيزيقا ليست علماً عند هارتمان، بل هي مجموعة من الأسئلة لا يمكن تقديم أية إجابة عنها. وفي مقابل هذا، فإن الجانب ممكن المعرفة في الوجود يصبح من اختصاص الأنطولوجيا.

هذه الأنطولوجيا هي علم، وهي لا تختلط عند هارتمان مع الفينومينولوجيا، التي وإن كانت عظيمة القدر من حيث كونها تهيتة ومدخلا، إلا أنها لا تغطي ميدان الأنطولوجيا كله. إن الفينومينولوجيا تنزلت بالضرورة على سطح المشكلات، وهي، بحكم تعريفها، لا تتعدى مجرد المظاهر، أي الانعكاس الخارجي للحقيقة. إن الفينومينولوجيا تمكث، من حيث المبدأ، عند «مظهر وجود» (Sosein) الأشياء، ولا تستطيع أن تخرج منه على أي حال.

لقد استطلع هارتمان مسألة طبيعة «المشكلة» استطلاعاً جليلاً غير مسبوق، وهو يرى أن المشكلة، حتى وهي بسبيل التعلق بموضوع ممكن المعرفة، لا بد أن تفرض خليطاً من المعروف وغير المعروف. إن محض واقعة أننا نميز المشكلات بعضها عن

(٦٥٤) المقصود الفلسفة التي تقدم المبادئ المؤسسة، ولكننا لا نصل إليها إلا بعد دراسة العلوم الأخرى والإشارات هنا كثيرة إلى مفاهيم لأرسطو. ومعنى التقرير التالي في المتن هو أننا نصل إلى المبادئ الأولى بعد بحث يقتضي زمناً طويلاً، بينما تلك المبادئ سابقة منطقياً وقائمة منذ البداية وقبل البحث. والذي يقوم بالبحث هو «العقل العارف»، وما يدرك المبادئ هو «العقل المدرك للماهيات».

بعض يدل على أننا نعرف شيئاً ما عن المسائل التي تتناولها تلك المشكلات. ومع ذلك، فإن تلك المشكلة تبقى، في نفس الوقت، أمراً غير معروف، حيث أنها مدار بحث لاتزال. إن المهمة الرئيسية للفيلسوف هي أن يضع المشكلات.

ثالثاً: الوجود الحقيقي من حيث هو معطى

المفهوم الأساسي في نظرية المعرفة عند هارتمان هما «الوجود بذاته» (Ansichsein) و«الفعلي». ومعنى أن شيئاً ما يوجد «بذاته» هو أنه يوجد، أنه كائن، وأن وجوده لا يتعلق بنا نحن وحسب. أما الفعل الفعلي، فإنه الفعل الذي لا يقوم فقط في الوعي، من مثل الفكر والتصور وغير ذلك، بل هو الفعل الذي يتعدى الوعي ويربطه إلى الوجود بذاته مستقلاً عنه (أي عن الوعي). إن المعرفة عند هارتمان هي فعل متعال. وهي تتميز على شتى الأفعال المتعالية الأخرى، بأنها فعل الإدراك الخالص بلا زيادة. والعلاقة بين الذات وموضوعها في ذاته، في فعل المعرفة، هي علاقة واحدة الجانب، واستقبالية. أن تعرف هو أن تدرك الوجود بذاته. وهناك كذلك في المعرفة نوع من التلقائية، ولكنها ليست نشاطاً موجهاً باتجاه الموضوع، وإنما تستنفد كلها في تركيب التصور. إن علاقة المعرفة هي علاقة بين الذات الحقيقية والموضوع في ذاته.

لقد رفض كل من المذهب الشككي والمذهب النقدي، وبعض أشكال المثالية، أن يكون هناك «ما يقوم بذاته». وليس من الصعب دحض هذه النظريات. فهي جميعاً تعرض تنوعات مختلفة لأفكار ثلاث: الفكرة الأولى هي مبدأ الوعي (وتقول: الموضوع يقوم داخل الوعي، فلا يمكن إذن أن يكون هناك وجود قائم بذاته)، والثانية هي الفكرة المسبقة القائلة بالتقابلية (وتقول: ليس هناك من وجود لا يكون موضوعاً لذات)، وتعمد الثالثة على افتراض أن القيمة والمعنى في العالم لا يمكن أن يفسرهما إلا وجود الذات واهبة القيمة والمعنى. إن القضية الأقوى في هذا الصدد هي تلك التي تقول بأن «القائم بذاته» لا يحتاج إلى برهان على وجوده: ذلك أن صفة «المعطي» التي تميزه، محتواة في الظاهرة الأساسية التي هي ظاهرة الوجود المعطى

للعالم . وبتبهي هارتمان إلى أن ظاهرة المعرفة مكونة على نحو يجعلها تتعدى خاصيتها هي ذاتها كظاهرة . (٦٥٥)

ومع ذلك ، فإن تحليل المعرفة لا يكفي لدفع كل شيء في صدد وجود الوجود القائم بذاته . إن تعالي الظاهرة محدود في كونه مجرد تعد للظاهرة إلى ما هو أعلى منها : وذلك باتجاه قرار يُتخذ بشأن وجود مضمونها وجوداً خارجياً أو عدم وجوده . أما ألا يكون هناك شيء قائم بذاته في موضوعات المعرفة ، فإنه ليس إلا إمكاناً خالصاً من حيث المبدأ ، وإذا صح ذلك ، فعنده لن تكون ما نسميه بالمعرفة معرفة على الإطلاق . ويرى هارتمان أن الأهمية النظرية لمثل هذا الشك أهمية ضئيلة ، لأن هذا الشك يحتاج إلى أن يُقدّم هو نفسه البرهان على ما يقول . ومع ذلك ، فإن هذا النوع من الشك قائم حتى الآن .

إنما الذي يزيح هذا الشك بالكلية في صدد وجود الوجود القائم بذاته هو «الأفعال الانفعالية المتعالية» .

يُميز هارتمان ما بين الأفعال الانفعالية الاستقبالية (من مثل التجريب ، الاختبار ، المعاناة) ، وفيها تدركنا قسوة الواقع ، وبين الأفعال الانفعالية التوقعية (من مثل الانتظار ، الميل ، الاستطلاع الأمل وغيرها) ، وفيها نقوم بانتظار شيء يأتينا من الواقع ، وأخيراً الأفعال الانفعالية التلقائية (من مثل الرغبة ، الإرادة ، التصرف ، الصنع) . وينحصر تعالي هذا النوع الأخير من الأفعال في أنه يتجه إلى إنتاج ما هو واقعي . وكل هذه الأفعال تشترك معاً في أن فيها نجد شيئاً «يعارض» الذات . وليس الفعل المقصود هنا فعل تصادم ، ومع ذلك فإن هذه الأفعال تُظهر على أقوى ما يكون أن المعرفة موضوعها هو ما يقوم بذاته .

إن واقعة أن إدراكنا لأهمية وجود الأشخاص الآخرين هو إدراكٌ نشعر به شعوراً لحظياً في الحال ومباشراً ، وذلك إلى درجة أن أكثر المغرقيين في المثالية لم يصلوا إلى حد إنكار وجود الأشخاص الآخرين ، هذه الواقعة إنما تقوم على أساس من الرابطة

(٦٥٥) وفي هذا معارضة واضحة للفلسفة الكانتية .

الانفعالية بين شخص وشخص، وهي رابطة أقوى وأثري من أية رابطة أخرى. إننا إذا وُضِعنا في مواجهة بعضنا البعض نعرف على نحو تلقائي توجهات الأشخاص الآخرين وأحوالهم، وهذه واقعة غامضة كالسر، ولكنها مع ذلك جلية بديهية.

ويلاحظ هارتمان أن موضوع المعرفة وموضوع الأفعال الانفعالية المتعالية هما واحد ونفس الشيء. إن المعرفة المنعزلة هي مجرد إمكان نظري. إن علينا، إذن، أن ندخل على كل شيء تسلسل الحياة وترابطها. والعمل والحياة في إطار الترابط الكوني هما مثالان على ذلك. إن التعالي الظواهري للمعرفة غير يقيني، إذا أخذ بذاته، ولكنه يتحول إلى يقين بوسيلة التعالي الظواهري للأفعال الانفعالية، وهي التي تتأسس على التسلسل والترابط الواقعي للحياة. فيمكن، إذن، أن يقرر هارتمان، في مواجهة ديكرات، أن خبرة حقيقية مع ما هو خارجي هي خبرة مباشرة قدر مباشرة خبرتي مع ذاتي الباطنية.

رابعاً: أبعاد الوجود وأشكاله

إذا كان من الواضح أن هارتمان يوجه اهتمامه قبل أي شيء آخر، وسواء كان ذلك في موقفه الأساسي أو في نظريته في المعرفة، إلى «الوجود من حيث هو وجود»، فإنه يهم أن ننظر الآن إلى الصفات والتحديدات التي يسم الوجود بها، وبهذا ننفلد إلى الأبحاث المتسعة جداً التي يحتويها كتابه الرئيسي المكون من عدة مجلدات، ولكننا لن نشير إلا إلى ما هو جوهرى من بينها.

إن القضية الرئيسية التي يقدمها هارتمان بشأن الوجود تقول بأن الوجود يتركب على بعدين، ويتركب من أربع دوائر للوجود متمايزة تماماً الواحدة منها عن الأخريات، ومن درجات للوجود معينة في كل دائرة من هذه الدوائر.

فيما يخص «دوائر الوجود» فإن هارتمان يبدأ بأن يميز بين دائرتين أوليتين: دائرة الواقعي ودائرة النموذجي، وهو يسمي هاتين الدائرتين بـ «أنحاء الوجود» (Sein-sweisen)، من جهة، وبين دائرتين ثانويتين، وهما دائرتا المعرفة والمنطق، من جهة أخرى.

إن الوجود الحقيقي (Reales Sein) لا ينبغي أن نخلطه مع الحقيقة (Wirk-lichkeit)، لأن هناك إمكانية واقعياً كما أن هناك حقيقة نموذجية، وهذا التمييز ينتمي إلى مبحث تحليل أنحاء الوجود.

وفيما يخص العلاقات بين مجموعتي الدوائر، فإن هناك رابطة وثيقة ما بين دائرة المعرفة ودائرة نحو الوجود الواقعي، وما بين دائرة المنطق ودائرة نحو الوجود النموذجي. ويتسم ما يقدمه هارتمان من تفصيلات بشأن هذه الرابطة الأخيرة بأهمية خاصة، لأنه يؤكد أن الوجود النموذجي يوجد تماماً بقدر وجود الوجود الواقعي، ودليل ذلك أننا نستطيع معرفته، وإن المعرفة ما هي، في جوهرها، إلا إدراك وجود قائم بذاته.

وأكثر ما نعرف من أنواع دائرة الوجود النموذجي هو ميدان القيم، وكذا ميدان الوجود الرياضي. وهذا الأخير، أي الوجود الرياضي، يظهر على صورة البنية الأساسية التي يتشكل عليها الوجود الواقعي، ولكن بدون أن يُحتزل الوجود الواقعي إلى محض الوجود الرياضي.

وهناك مضمونات من الوجود النموذجي لم تتحقق بعد في الوجود الواقعي، ومن ذلك مثلاً المكان ذو الأبعاد الأكثر من ثلاثة. ومن جهة أخرى، فإن هناك من الوجود الواقعي ما لا يخضع لأحكام الوجود النموذجي، ومن ذلك ما هو غير منطقي، والمعارض للقيم، والواقعي المتناقض.

كل وجود نموذجي حي هو عام وكلي، وهو يختزل إلى أشكال، وقوانين، وعلاقات. وإذا قارناه مع الوجود الحقيقي، فإنه أقل منه من حيث الأهمية، ويرى هارتمان وجوب رفض الموقف الأفلاطوني القائل بأن الوجود النموذجي هو الوجود «الأعلى والأسمى». ولا ينبغي الخلط بين الوجود النموذجي والوجود العقلي، لأن اللاعقلي يضم في ميدانه ما يدل في نفس الوقت على أنه قائم بذاته، حيث نرى ما هو متعد للعقل يتهرب من سيطرة العقل عليه.

وقد قام هارتمان بتحليل دوائر الوجود الأخرى على نحو مشابه، وتوصل هكذا إلى تعريف البعد الثاني للوجود، ألا وهو طبقات الوجود، أو ما يسميه «درجات الوجود» (Seinsstufen).

في دائرة الوجود الواقعي هناك درجات هي: المادة، الحياة، الوعي، العقل. ويقابلها، في دائرة وجود المعرفة: الإحساس، الخدس، الإدراك، والعلم. أخيراً، فإن الوجود المنطقي يتكون، على ما هو معروف تقليدياً، من التصور والحكم والاستدلال. هذه الدرجات المعنية ينبغي أن يتم تجديدها بوسيلة مقولات طبقة الوجود التي تكون بصدها في كل حالة. ويميز هارتمان بين نوعين من المقولات: مقولات أوجه الكلام (Catégories Modales)، ويخصص هارتمان لها بحثاً مخصوصاً، والمقولات الأساسية، التي تظهر على هيئة أزواج متعارضة. هذه الأخيرة، وعلى خلاف ما فعله كانت وكذلك الكساندر، لا يقدم هارتمان لها نظاماً محدداً، بل يعرضها وحسب مصفوفة على نحو حر في جدول للمتضادات في الوجود. ونجد من بين الأزواج الإثني عشرة الموجودة في ذلك الجدول، وعلى سبيل المثال: الصورة والمادة، الداخلي والخارجي التحديد والتبعية، الكيف والكم.

وقد خصّص هارتمان دراسات ثابتة، بشأن مسألة المقولات، ضمن كتابه الضخم: «موجز النظرية العامة لمقولات بنية العالم الواقعي». في قمة عرضه في هذا الكتاب، وبعد فحص متعمق للأراء السابقة، يقدم صياغة لعدد من قوانين المقولات. ومن بين أهم هذه القوانين نجد قانون القوة (الأدنى هو الأقوى)، وضده: قانون الحرية (المرتبة العليا مستقلة بذاتها، لأنها أثرى من المرتبة الدنيا). وإذا كان من الصحيح أن هناك طبقة دنيا دائماً تحمل فوقها طبقة عليا، إلا أن العلاقات بين هذه الطبقات ليست على نسق واحد في كل الأحوال. فالعضويات مثلاً، وهي طبقة الحياة، ليست إلا «تكويناً أعلى» (Ueberformung) للطبقة الجسمية المكانية للمادة، بينما درجات الوعي والعقل ترتفع فوق طبقة الحياة على هيئة «بناء فوقي» (Ueberbauung) مستقل، أي أن سائر مقولات الدرجة الدنيا لا يعود لها وجود فيها.

المجموعة الكبرى الثانية للمقولات، التي تدرسها نظرية أنحاء (Modes) الوجود، تكون قسماً من أهم أقسام ميتافيزيقا هارتمان. وتقوم جدة هذا المذهب، بشكل خاص، في كونه يقرر أن تحليل «أنحاء الوجود»، في الدوائر الأربع الوجودية، يؤدي إلى نتائج مختلفة جداً. فيوجد إذن في داخل كل دائرة أنحاء للوجود متميزة، ولكن أهمها جميعاً هي تلك القوانين التي تنطبق على الوجود الواقعي.

تنقسم أنحاء الوجود إلى أنحاء مطلقة (الحقيقي وغير الحقيقي)، وأنحاء علاقات (الإمكان والامتناع والضرورة). ويضاف إلى ذلك نحو الوجود المضاد بالسلب لنحو الضرورة، ألا وهي المصادفة، وهكذا تكون الضرورة المطلقة هي أيضاً المصادفة المطلقة.

وينبغي أن نذكر على الخصوص إضافات هارتمان بشأن مسألة الإمكان. وهو يرى أن الممكن في الوجود الواقعي هو وحده ما تحققت واقعياً سائر شروطه. وهكذا، فإن كل ما هو ممكن هو في نفس الوقت واقعي وضروري، وبالمقابل: فإن كل ما هو ممكن سلباً هو غير واقعي وممتنع. ولكن هذا لا يعني مع ذلك أن أنحاء الوجود ذاتها هي متطابقة بالهوية، لأن التضمن لا يعني الهوية. وتقوم التفرقة بين الإمكان الإيجابي والإمكان السلبي على قانون تشعب الإمكان الانفصالي، وهو ينطبق على الوجود الواقعي، بينما لا ينطبق على الوجود المنطقي.

ويتعرض هارتمان، وهو بسبيل إقامة نظريته في الأنطولوجيا، للتمييز التقليدي بين الماهية والوجود، وهو يسمى هاتين اللحظتين الوجوديتين، يسميهما على التوالي: (Sosein) (ما هو الشيء) و Dasein (واقعة إنه يوجد). والمهم في الأمر أن هاتين اللحظتين الوجوديتين تظهران بشكل مختلف في دائرتي الوجود الأوليتين. وهكذا، فإن «ماهية الشيء» (Sosein) و «واقعية الشيء» (Dasein) النموذجيتين لا يمكن معرفتهما إلا على نحو «قبلي» (A. Priori) فقط، بينما «واقعية الشيء» الواقعية تعرف «بعدياً» (A. Posteriori) وحسب وليس من الممكن أن نهائل ما بين «ماهية الشيء» و«الوجود النموذجي» في اصطلاح هارتمان، ولا بين «واقعية الشيء» و«الوجود

الواقعي». على العكس، يرى هارتمان أنه لا يوجد اختلاف مطلق بالمرّة، في علاقات الوجود داخل العالم، ما بين «ماهية الشيء» و«واقعية الشيء»، لأننا نكون في هذا المجال بازاء لحظات نسبية. (يقول هارتمان إن «واقعية الشيء» التي لورقة الشجر تنتمي إلى «ماهية الشيء» التي للشجرة، كما تنتمي «واقعية الشيء» التي للشجرة، إلى «ماهية الشيء» التي للغابة، إلى آخر ذلك». وفي نهاية الأمر، وحين ننظر إلى الكون في شموله، فإن هذا التمييز لا يصبح قابلاً للتطبيق بالمرّة.

خامساً: الوجود الروحي

إذا كان «الروح» (Esprit)، من وجهة نظر الوجود المحايدة، ليس له من مغزى إلا بقدر كونه طبقة من طبقات الوجود، إلا أن هذه الدرجة تتميز بأهمية جوهرية، حتى أن الإحاطة بها تتطلب أبحاثاً مفصلة. وتُظهر هذه الأبحاث التي قام بها هارتمان: أولاً، أن الوجود الروحي متميز في طبيعته عن الوجود النفسي، وكذا عن درجة الوعي، وهي الدرجة التي توجد حتى لدى الحيوانات. إننا الوجود الروحي يمثل عنصراً مقولياً (نسبة إلى المقولات) جديداً، وهو غير ممكن الإحاطة به ولا تفسيره بالعقل (Irrationnel) بالأصالة (Par excellence)، ولا نستطيع إدراكه إلا على نحو جزئي وفي جانب بنيته الأساسية، بوسيلة أبحاث محددة دقيقة.

ومن الظاهر إذن أن الروح يكون طبقة من الوجود فريدة في نوعها، ولكنها تنقسم مع ذلك إلى ثلاثة أشكال من الوجود: الروح الشخصي، الروح الموضوعي، والروح المتوضع والشكلان الأولان يكونان الروح الحي. إن الروح كله واقعي، وفردى، وحائز على الكينونة، وهو زمني. وزمانيته هي زمانيّة العالم (في مقابل ما كان يرى أفلاطون، وما يراه الفلاسفة الوجوديون).

ويحوز الروح على مقولات وسمات يختص بها دون غيره. إنه لا يخضع للصيرورة، وحسب، بل هو الصيرورة هو نفسه. وليس فيه جوهر (بينما تحتوي صيرورة الطبيعة على جوهر)، وهو لا يعيد تشكيل نفسه (بينما الحياة تعيد تشكيل ذاتها): إنها هو

ينبغي أن يتطابق بالهوية هو نفسه مع ذاته . والروح خارج عن مقولة المكان ، ولكنه مع ذلك مربوط إلى المكان . وهو يقوم في العالم الواقعي ، ويتبع له ، ولكنها تابعة الحاكم بازاء القوى التي يقوم هو على حكمها .

فأما الروح الفردي ، فإنه يتميز بالوعي الروحي . هذا الشكل من الروح هو وحده الذات بالمعنى الصحيح . ووعيه متخارج على ذاته (Excentrique) ، وهو بهذا وعي بموضوعات . ولكن الروح أمر أكثر من هذا : إنه مشتبك في الكل الحالي للحياة ، وهو يسمى ، من حيث هو بؤرة تنوع هذا الكل الشمولي وتعددته ، باسم «الشخص» .

إن «الشخصية» هي العلامة المميزة للفرد الروحي ، وهي ، شأنها شأن كل ما هو روحي ، لا يمكن أن تُعرّف بحدود أو أن تُحد ، وإنما هي يمكن وصفها وحسب . والسمة الأولى للروح الشخصي أنها تتكون أو تتحقق بذاتها وعلى نحو تلقائي . ونجد هارتمان يتحدث ، في هذا الصدد ، عن نوع من «الإخلاص» ، وهو ما يذكر ببعض قضايا جابريل مارسيل . سمة أخرى للروح الشخصي تقوم في تعالي أفعاله . ذلك أنه يقف في موقف ، مثله مثل الحيوان ، ولكن ذلك الموقف ، بفضل وعي الروح الشخصي بالموضوع ، ليس مطلقاً مجرد موقف تعرض لشيء آخر ، أو نبذ ، بل هو دوماً موقف استشارة إلى الفعل والعمل . إن الشخص ليس فقط الموجود الذي يتعالى بذاته عن طريق أفعاله ، ولكنه أيضا ذلك الموجود الذي يجيأ ، من خلال وجوده كله وفي شموله ، بما يدفعه فوق ذاته وإلى أعلى منها ، ويشير إلى شيء ما ، يفوقه هو نفسه . إن الروح ، بحكم تعريفه ، امتدادية ، وأخيراً ، فإنه حر .

أما «الروح الموضوعي» ، فإنه معروف معرفة أقوى من معرفتنا بالروح الشخصي . وهناك خاصية أساسية للحياة الروحية ، تلك هي سمة إمكان انفصال المضمونات المعرفية (الموضوعات القصدية) عن الشخص الذي يصدرها . فما أن يطلق شخصاً أمراً ما ، إطلاقاً يجعله موضوعاً خارجياً ، وذلك بوسيلة التعبير ، حتى لا يعود ممكناً له أن يسترجعه مرة أخرى ، بل «يسافر» ذلك المضمون الموضوعي من شخص إلى

شخص. هذه هي الخاصية الأساسية، في رأي هارتمان، للروح الموضوعية.

ولكن سائر أشكال المضامين التي من هذا النوع، من مثل القانون، العرف، اللغة، الاعتقادات، العلم، الفن، إنما تنتمي إلى ميدان الروح التاريخي. ومع ذلك، فإن طابعها التاريخي نفسه يدل، على التحديد، على أن تلك المضامين لا يمكن أن تُختزل إلى محض سمة مضمونية، بل هي مما يعرف الحياة والضرورة والموت، وهذه الأمور الأخيرة تكونُ نحواً معيناً من أنحاء الوجود. بهذا المعنى، تستخدم اللغة تعبير «الروح اليونانية»، «روح شعب ما»، إلى غير ذلك.

هذا الروح الموضوعي ليس هو الأفراد، ولا حتى هو مجموع الأفراد، كما أنه ليس هو الجماعة، على الرغم من أنه لا يوجد مطلقاً من غير تجمع بشري ما.

ويؤكد هارتمان، معارضاً لهيجل، أن الروح الموضوعي ليس جوهراً، بل هو عنده حياة الروح في كليتها وشمولها، وعلى نحو ما تنمو بفعل سلوك جماعة بشرية. ولكنه ليس مجرد مفهوم كلي، من الناحية الأخرى. إن الروح الموضوعي فريد، فردي، تاريخي، مستقل بذاته، وفي كلمة واحدة: إن الروح الموضوعي حقيقةٌ وفعلٌ بكل معنى الكلمة.

إن العلاقة بين الروح الموضوعي والروح الشخصي هي علاقة الساند بالمسند، والعكس بالعكس. فنجد، من جهة، أن الفرد ينمو في إطار الروح الموضوعي، ولكن، ومن الجهة الأخرى وفي نفس الوقت، نجد أن الروح الموضوعي يعيش في الأفراد وبهم. إن الروح الموضوعي لا يُورث، وإنما هو ينقل وحسب (قانون التقاليد). وهو لا يختزل، فيما يخص مضمونه، إلى أي من هؤلاء الذين يمثلونه. لهذا السبب، ينبغي الاعتراف له بنوع من الديناميكية الذاتية التي يختص بها. إن أبرز ما في الروح الموضوعي هو افتقاره إلى الوعي المتناسب. ذلك أن الروح الموضوعي لا هو وعي جمعي ولا هو شخص جمعي، كما أنه في نفس الوقت ليس روحاً ولا شعورياً، ولا هو «فوق الشعور». إن وعي الروح الموضوعي لا يقوم فيه، بل في

الأشخاص المفردة. وحيث أن الروح الموضوعي لا يوجد في هؤلاء الأشخاص بشكل مناسب^(٦٥٦)، فإنه ينتج عن ذلك أنه روح غير مكتمل. إن الروح الموضوعي يتمثل في الجماعة بوسيلة الوعي، الذي يقوم مقامه ويشخصه، أي وعي أحد الأفراد (قائد).

وطالما أن الروح الموضوعي والروح الشخصي يتقابلان ويتموضعان^(٦٥٧)، فإنه ينتج عن ذلك تكون «الروح المتموضع». ويثير هذا الأخير مشكلات عظيمة الصعوبة ذلك أنه حين يظهر هذا الروح المتموضع، فإنه يظهر على مستويين مستوى: البنية الواقعية الحسية، وهي الطبقة الحاملة، ومستوى «المضمون الروحي» المحمول على البنية الأولى. كيف يجتمع هذان المستويان على عظيم اختلافهما، وكيف يستمر الروح المتموضع، وهو ينسلخ عن الروح الحي، كيف يستمر في الحياة؟ هذه بعض من العديد من المشكلات التي يدرسها هارتمان في هذا الجزء من كتابه، الذي يحتوي كذلك على فصول هامة بشأن الاستطيقا والتاريخ والعلم، وميادين الثقافة الأخرى.

سادساً : الأخلاق. حرية الإرادة

كتاب هارتمان : «الأخلاق» كتاب أساسي، ذو أهمية ضخمة، وكان له عظيم الصدى في ألمانيا وفي بلاد اللغة الإنجليزية. ولا نستطيع، مع الأسف، أن نعرض منه غير مجمل لأهم سماته.

في القسم الأول من الكتاب، يدرس هارتمان بنية الظاهرة الأخلاقية، وتبنى، قبل أي شيء آخر، الآراء الأساسية لأخلاق القيم التي قدمها ماكس شلر، ولكنه يهييء منها بحيث تصبح نظاماً جديداً، وينميها ويطورها على طول الخط، ويدخل عليها عديداً من التعديلات. وهكذا، مثلاً، فإنه يقبل وجود القيم الأخلاقية

(٦٥٦) لأن كل شخص لا يستطيع أن يتمثل الروح الموضوعي في كماله.

(٦٥٧) أي يصبح كل منها «موضوعاً» للآخر.

باعتبارها ميداناً مستقلاً، ثم يرفض فضلاً عن ذلك مذهب «الشخص الجماعي»، ويرى أن الإنسان الفرد هو وحده الشخص. وحيث أن الإنسان يحوز هذه الصفة المخصوصة له، فإنه، باعتباره موجوداً أخلاقياً، حاصل على استقلالية ذاتية (Autonomie) في ميدان القيم. ولا يوجد فوق الإنسان أي مبدأ غائي أعلى، ولو وجد مثل هذا المبدأ الذي يتعدى الإنسان، فإنه سوف يحدد العالم في إطار الحتمية، ولو حدث مثل هذا، لأصبح الإنسان، من حيث هو موجود أخلاقي، في مواجهة الممتنع الذي لا يستطيع معه فعلاً، ولصار، من حيث هو شخص، إلى العدم. ويرى هارتمان أن الواقع أنه لن يكون في استطاع أي شخص أن يبرهن على وجود عناية غائية إلهية إلى جوار تلك التي للإنسان.

في القسم الثاني من كتاب «الأخلاق»، يبين هارتمان مملكة القيم الأخلاقية على هيئة نظام متسع الأرجاء، وهو نظام فلسفي هو أكمل وأعمق ما قدمته الفلسفة الأوروبية. وهو يعتمد هنا، على الخصوص، على أرسطو، «شيخ البحث الأخلاقي»، حيث يأخذ، مثلاً، نظرية أرسطو في الفضيلة، باعتبارها وسطاً عدلاً، ويعمقها. ويرى هارتمان أن الفضيلة «وسط» من وجهة النظر الأنطولوجية وحسب، بينما هي، من وجهة النظر القيمية، ومثلما هو الحال عند أرسطو قيمة عليا. وهكذا. فإن «توسط» الفضيلة لا يدل على قيمة متوسطة.

ولكن كل هذا القسم من الكتاب، ما هو في نهاية الأمر إلا استعادة وتنمية، مهما كانت رائعة، لأفكار من عند أرسطو وماكس شلر. وعلى العكس من ذلك، فإن نظرية الحرية، التي يعرضها هارتمان في القسم الثالث من كتابه العظيم، تظهر باعتبارها مشاركة شديدة الأصالة، حيث تجتمع فيها، وتوحد في إطار نظام ممتد أفكاراً أرسطية وتوماوية وكانتية جديدة (من الفيلسوف كوهن)، وأفكار كانتية على الأنخص (مع التخلص مما بهذه الأفكار الكانتية من سمات مثالية).

ويفرق هارتمان، مثل كانت، ما بين الحرية السلبية (اللاحتمية) والحرية الإيجابية (التحدد على وجه معين). ولا يمكن أن تكون هناك، في مواجهة العالم المحدد

بقوانين العلية، أية حرية سلبية، أو لا حتمية. ولكن مشكلة الحرية يقوم أساسها فيما يتعدى الصراع بين الحتمية واللاحتمية. إن الحتمية التي تفرضها قوانين الطبيعة لا يمكن أن تؤثر على أي نحو على الحرية الإيجابية، وذلك بقدر ما أننا لا نتصور الحتمية السببية من منظور موقف يقول بواحدية الوجود. لقد أثبتت الأنطولوجيا فساد الرأي القائل بواحدية طبقات الوجود، وذلك الآخر القائل بواحدية قوانين الوجود.

من جهة أخرى فإن حرية الإرادة، في عالم متعدد الطبقات الوجودية، ليست ظاهرة فريدة، حيث أن قانون الاستقلال الذاتي ينطبق على علاقات سائر الطبقات العليا مع تلك الدنيا. إن حرية الإرادة ليست «شيئاً أقل»، في مواجهة الحتمية، بل هي شيء أكثر، فهي لا تهدم الحتمية التي تقيمها القوانين السببية مطلقاً، وإنما تبعدنا وحسب عن طريقها بوسيلة وسيط ذي تحديد ضمني أعلى: تلك هي الحرية.

ولكن حرية الإرادة تعني كذلك الحرية بازاء المبدأ الأخلاقي ذاته (القيم). إن الحرية بازاء المبدأ الأخلاقي تبدو حرية سلبية، حيث أن الحقيقة الأخلاقية غير محددة، على خلاف حالة العالم الواقعي، وهو المحدد تماماً بقوانين العلية. إن الشخص هو الذي يحدد ذاته، من أجل أن يقوم بعد ذلك بتحديد العالم، بفضل ذلك التحديد الذاتي. وهكذا يظهر الإنسان باعتباره ملتقى التقاطع بين قوتين غير متجانستين: العالم الواقعي والعالم النموذجي. وعن طريق الإنسان وحده، وبوسيلة حرته، تؤثر القيم في العالم الواقعي.

ولكن حرية الإرادة هذه، أليست وهماً؟ إن هارتمان ييني حقيقتها بتصرف منهجي، مماثل لذلك الذي استخدمه من قبل من أجل البرهنة على أن موضوع المعرفة «قائم بذاته»، أي القول بأن الدليل يقع عبء تقديمه على الشاك في حقبة حرية الإرادة، كما هو الحال في نظرية المعرفة على نحو ما رأينا. فليس في الظواهر ما يمكن أن يبرر الشك. وعلى الجانب الآخر، فإن الوعي بالخطيئة هو علامة، بين علامات ودلائل، على أن حرية الإرادة حقيقة.

وينتهي كتاب «الأخلاق» هارتمان بحشد لسلسلة من التعارضات (An-tinomies) بين الأخلاق والدين، كان ينبغي على فلسفة الدين أن تقوم على الاهتمام بها (لم يقم هارتمان بهذا البحث). ولكن هنا أيضا تقف الفلسفة أمام ذلك اللغز: أمام اللاعقلي الذي لا يمكن رده إلى مبدأ تأسيسي له يُفسَّر به.



الفصل الثالث والعشرون

وايتهـد

أولاً: خصائص فكره وتطوره

يُنظر إلى ألفرد نورث وايتهـد (١٨٦١ - ١٩٤٧م)، عموماً، على أنه أبرز فلاسفة العالم المتكلم بالإنجليزية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، ويبدو أنه يستحق هذا التقدير، وعن حق. وعلى أية حال، فإنه يظهر على صورة المفكر صاحب الفكر الأصيل والذي يشع قوة روحية فائقة. أما مسار حياته العملية فإنه فريد بين الفلاسفة. فقد أتم دراساته في جامعة كمبردج، حيث تخصص في الرياضيات، ثم درّس فيها علم الهندسة وعلم الميكانيكا لمدة ثلاثين عاماً، ثم عين محاضراً في هذين التخصصين في «يونيفرستي كولج» في لندن، في عام ١٩١١م، في عمر يبلغ الخمسين عاماً. ثم درّس الرياضيات التطبيقية في «إمبريال كولج» بلندن أيضاً، من عام ١٩١٤، إلى عام ١٩٢٤م. وفي عام ١٩٢٤م هذا، وعمره ثلاث وستون سنة، يصبح استاذاً للفلسفة في جامعة هارفرد الأمريكية، حيث استمر في هذا المنصب حتى عام ١٩٣٧م.

يمكن للمؤرخ أن يميز تميزاً واضحاً بين ثلاث مراحل في تطور وايتهـد، حيث تميز كل مرحلة بكتابات علمية متميزة. فقد أخرج عدداً من المؤلفات في المنطق الرياضي، منذ عام ١٨٩٨م. تتوجت جميعاً بالمؤلف الضخم المشهور الذي أنتجه بالمشاركة مع برتراند رسل: «مبادئ الرياضيات» («پرنكيبيا ماتماتيكا»)، والذي صدر مابين عامي ١٩١١ و١٩١٣م. وفي المرحلة التالية انكب على الاهتمام بعلم

الطبيعة، ونشر عددا من الكتب الهامة في فلسفة علم الطبيعة . أخيرا، في المرحلة التالية، قدم نفسه على هيئة الفيلسوف الميتافيزيقي مع كتابه «العلم والعالم الحديث»، الذي صدر عام ١٩٢٦م، ثم نشر بعد ثلاث سنوات من ذلك، عام ١٩٢٩م، كتابه الرئيس : «الضرورة والواقع»، حيث عرض فيه نظاما فلسفيا مكتملا .

إن وابتهد عقل متسع الآفاق إلى درجة فائقة . فهو رياضي متميز، وأحد مؤسسي علم المنطق الرياضي الحديث، وهو في نفس الوقت فيلسوف قدم فلسفة عضوية . وبينما هو متخصص في العلوم الطبيعية، فإنه يُبدي كذلك اهتماما شديدا بالتاريخ، ويحوز معارف تاريخية واسعة الامتداد . ويقوم نظامه الفلسفي على أساس من علم الطبيعة، ولكنه يحتوي على عدد وفير من الأفكار البيولوجية، ثم ينتهي إلى فلسفة في الدين، ثم إن أسلوب هذا المنطقي الكبير يقترب أحيانا من لغة المتصوفة . ويضم وابتهد إلى شمول معرفته عمومية ذهن وذكاء متفتح على تيارات روحية وفنية شديدة التنوع . وهو واقعي ووضعي في «طريقة» عرضه للمشكلات، وبحاشية شديد الانكباب على بحوثه، تحليلي في تناوله للتفاصيل، موهوب أعظم موهبة في تقديم الرؤى الشمولية التركيبية، وهو يمثل بأعماله نموذج الفيلسوف في جوهره، وبأنبل ما في هذه الكلمة من المعاني .

وليس من السهل أن نحدد مكان وابتهد في تاريخ العقل . إنه ينتمي، على غرار برتراند رسل، إلى مجموعة «الواقعيين الجدد» الإنجليز، وهم الذين يشاركونهم في الأخذ بالمنهج التحليلي، وبالواقعية، ويتقدير العلم تقديرا عظيما . ويعد إنتاج وابتهد أكمل وضع فلسفي لتائج العلم الطبيعي ظهر حتى منتصف القرن العشرين الميلادي . في نفس الوقت، فإنه أفلاطوني . ويقول هو نفسه أنه كذلك بالمعنى الكامل للكلمة، بل ويضيف أيضا أن الفلسفة الأوربية سائرهما، بعد كل شيء، ماهي إلا سلسلة من التعليقات أسفل صفحات أفلاطون . ولكن أفلاطونية وابتهد أفلاطونية شديدة الخصوصية، حيث يرى أن «المثل» ليست ذات وجود فعلي، وإنما هي إمكانات خالصة . كما نجد عند وابتهد أثارا من الارسطية، وتتمثل هذه الآثار

على الخصوص في أخذه بالمذهب العقلي صراحة، مربوطا إلى الأخذ بالمذهب التجريبي في هيئته الواسعة. كذلك، نجد وإيتهد، في نظريته عن «الإدراك»، يقترب من لبيتز، كما يقترب من اسينوزا (من حيث فكرة الجوهر عنده)، بينما ترجع نظريته الاستيطيقية إلى كانت، رغم اتخاذها لخط السير الأرسطي. وهو يدافع، مثل برجسون، عن فكرة الديناميكية في فهم الوجود وعن مذهب التطور، ويأخذ، على غرارهِ أيضاً، بموقف انتقادي بازاء العلم، ولكنه يصل إلى الإله بطريق عقلي خالص.

ومع كل هذا، فانه ليس صحيحا أن يرى المرء في وإيتهد مفكرا انتقائيا. ذلك أن نظامه الفلسفي يتميز، قبل أي شيء آخر، بوحدة الداخلية. ففي سائر أرجاء ذلك النظام، وعلى نحو منظم متسق، ورغم التعديلات المناسبة في كل ميدان، يطبق وإيتهد فكريته الأساسيتين الأصيلتين: فكرة الخلق، وفكرة الإدراك. وهكذا يظهر وإيتهد، من جانب، فيلسوفا حديثا تماما، واحدا من أشد الفلاسفة حداثة ومن أبرز الفلاسفة في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، حيث يعرف معرفة وثيقة علم الطبيعة إلى جانب علم الرياضيات إلى جانب علم البيولوجيا إلى جانب فلسفات القرن العشرين الميلادي، هذا من جهة، ولكنه من جهة أخرى يضع تأملاته الميتافيزيقية على مستوى الخلود خارجا بها عن ظروف الزمان الذي يعيش فيه، وهو نفس المستوى الذي وضع عليه أفلاطون مشكلاته.

وفي الصفحات القادمة لا نقدم غير إطلالة شديدة على نظام لنظام وإيتهد الفلسفي، وسنعمد في هذا الشأن على كتابه: «العلم والعالم الحديث»، ولن نستطيع، مع الأسف، أن نرجع هنا إلى كتابه الأكبر، «الصيرورة والواقع»، وهو كتاب شديد الصعوبة.

ثانيا: الفلسفة

حيث إن كل فكر كان هو بالضرورة تجريدي، فإن الفلسفة لن تستطيع القيام بعملها بغير تجريدات. ولكن هذه التجريدات، ويقدر ماهي مفيدة، إلا أنها أيضا

خطورة. ذلك أنها غالباً ماتكون مستنبطة من قاعدة ضيقة ومثال ذلك هو العلم الطبيعي الغربي، كما أنها غالباً ما تؤدي إلى تصلب عقلي، به ينغلق المرء على سائر عناصر الحقيقة التي لا يجد لها مكاناً في صياغته المجردة. فالواقع، أنه ما أن نقوم بالتجريد حتى يصبح لدينا اتجاه «نحو اعتبار مبادئه وكأنها عقائد نهائية، ونحو اعتبار تلك التجريديات وكأنها حقائق. هذه المغالطة الخاصة بـ «التعين الموضوع في غير مكانه» (Fallacy of misplaced concreteness) تنذر بجمود الثقافة وجفافها. وينتج عن كل ذلك، أن مهمة الفيلسوف الأولى إنما هي نقد التجريديات.

إن الواجب هو فحص الأفكار الموضوعية مبادئ عليا، وهي المبادئ التي يقبلها العلماء بغير مناقشة لها، والمقارنة بين سائر الصيغ التنظيمية (Schémas) المجردة (في مختلف العلوم فيما بينها، وفيما بين العلوم والدين).

من جهة أخرى، فإن الفلسفة تتبنى نظامها الخاص بها، معتمدة هكذا على حدوس أكثر تعيناً من تلك الحدوس التي تقبلها العلوم وتقوم عليها. إن الفلسفة تستخدم، على سبيل المثال، حدوس الفنانين والعقبريات الدينية، وتضيف عليها حدوسها الفلسفية.

الفلسفة، إذن، ليست علماً إلى جوار العلوم الأخرى، وإنما هي تتعدى العلوم جميعاً. إن ضرورة الفلسفة أمر واضح للعيان، لأنه بدون هذا النوع من الفحص العقلي فإن البشر سوف يبتنون، على غير شعور منهم، نظماً بغير رقابة من جانب العقل.

منهج الفلسفة ينبغي أن يكون عقلياً إذن. إن وابتهد يستنكر استسلام العقل أمام الوقائع، وهو الاستسلام الذي حدث في العصر موضوع الحديث في هذا الكتاب، ويأمل أن يكون قد حان الوقت لنزعة عقلية حقة. إن مطلب العقلانية يتأسس على الحدس المباشر بعقلانية العالم. هذا الحدس لا يمكن بيانه بالاستقراء، كما لا يمكن البرهنة عليه بالاستنباط، إنما هو رؤية مباشرة تسمح لنا بإدراك أن العالم

محكوم بقوانين منطقية وبتناسق وانسجام استيطقيين . إن الاعتقاد (Belief) المبني على هذا الحدس ، هو وحده القادر على جعل العلم ممكنا . ونجد عند وإيتهد صفحات رائعة فصل فيها القول في هذا الاعتقاد ، وبين كيف وصل إلى ازدهاره في المسرحيات الدرامية اليونانية وفي فكر المفكرين اليونان وفي العصور الوسطى المسيحية . (٦٥٨) وهو يؤكد على أن هذا الاعتقاد لم يكن عقيدة عمياء : فالوجود عقلائي ويمكن إدراكه بالذهن ، وكفي أن تتصور هذا الاعتقاد حتى ندرك صحته .

ومع كل ذلك ، فإن وإيتهد ليس مفكرا عقليا بالمعنى التقليدي والدقيق للكلمة . فالذي يبدو أمامه خصبا ومثمرا هو الاتصال مع الواقع المتعين ، وينبغي في رأيه أن نبحث عن أسس الأشياء في داخل طبيعة الموجودات الفعلية المحددة وحدها ، ويقول : « حيثما لا يكون موجود قائم ، لا يكون هناك أساس . إن الفيلسوف يفسر المجرد ، لا المتعين . إن التجربة وحدها هي التي تكشف لنا الحقيقة » . ومن نافلة القول أن وإيتهد ، مثله مثل هرل ، لا يقصر التجربة على المعرفة الحسية . ويؤكد وإيتهد ، من جانب آخر ، على التزامه بالمذهب التجريبي التزاماً قوياً حين يقرر أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تكون إلا دراسة وصفية .

ويحذر وإيتهد الفلاسفة من استخدام مناهج العلوم الطبيعية ، حيث لا يمكن لهم أن يحققوا نقد التجريدات بوسيلة التعميمات التجريبية . وليس أقل من هذا بعدا عن المعقول محاولة إقامة الميتافيزيقا على التاريخ ، لأن كل تفسير للتاريخ إنما يفترض هو نفسه ميتافيزيقا مفصلة تقف من ورائه .

ثالثا : نقد المادية

يقول وإيتهد إن المادية تقوم على المذهب القائل بأن المادة موجودة ، وبصفة عامة أن المادة وحدها هي الموجودة . ويتصور أصحاب المادية المادة على هيئة شيء له خاصية مميزة هي « الموضع البسيط » (Simple location) ، ويقصد بها التحديد

(٦٥٨) هذه هي الخلفية التي يعمل في إطارها عقل ذلك الفيلسوف ، وهو لا يفكر في غيرها .

البسيط للموضع من حيث المكان والزمان . ولو كانت هذه النظرية صحيحة لصار الزمان عَرَضاً للمادة ، ولصارت المادة هي ذاتها ثابتة ، وما كان سيمكن «للحظة» (In-stant) أن يكون لها أي دوام .

يرى ويتهد أن من الواضح أن المادة ماهي إلا تجريد مزدوج : فلا يعتبر الموجود موجوداً إلا في إطار علاقاته مع الموجودات الأخرى ، وحتى في داخل هذه العلاقات ، لا يهتم إلا بتلك المكانية - الزمانية . ومنذ العالم الإيطالي جاليليو (٦٥٩) أصبحت التخطيطية (Schéma) المادية هي التخطيطية المسيطرة ، وذلك لأسباب تاريخية وأخرى متصلة بنظام العالم ، وأفادت من نمو العلوم حتى اكتمل تكوينها . ومع ذلك ، فإن من الظاهر ، في رأي ويتهد ، أن هذه التخطيطية باطلة . ذلك أن المادية تؤدي بالضرورة إلى نفي الوجود الموضوعي للصفات الثانوية ، وهو أمر محال ويتعارض مع ما تشهد به كل تجربة . أيضاً ، فإن المادية تؤدي بالضرورة إلى نفي المسئولية الإنسانية ، وهو أمر مخالف للعقل ، كذلك . أخيراً ، فإنها تنتهي إلى تحطيم الأساس ذاته الذي تقوم عليه ، وهو الاستقراء ، لأنه إذا كانت جزئيات المادة معزولة بالكامل عن بعضها البعض ، ولا تصل فيما بينها إلا علاقات مكانية زمانية خالصة ، فلن يكون من الممكن أن نصل مطلقاً إلى استنتاج ماسيحدث لموجود ما ابتداء مما حدث لموجود آخر .

وليس من الممكن أن تدعو المادية العلوم الطبيعية إلى نصرتها في العصر الحالي ، حيث أن كلا من النظرية الموجية في الضوء ، ونظرية الذرة (منذ أن نقلت إلى ميدان علم الحياة) ، ونظرية بقاء الطاقة والمذهب التطوري ، قد اكتشفوا جميعاً وقائع لا يستطيع إطار المادية أن يفسرها . أخيراً ، فإن هذه الفلسفة السطحية أصبحت مستحيلة التصور بعد ظهور نظرية الكمات (٦٦٠) التي تتطلب تصوراً عضوياً «للمادة» هي ذاتها . لكن الضربة القاضية التي يوجهها ويتهد ضد المادية هي ضربة فلسفية : فمن السهل بيان أن هذا المذهب ينحصر في جوهره في الخلط بين الحقيقة

(٦٥٩) من أهم مؤسسي العلم الغربي (١٥٦٤ - ١٦٤٢ م) .
(٦٦٠) أو نظرية «الكوانتم» ، قدمها العالم الألماني ماكس بلانك . راجع هامش (٧٣) .

وبين تجريد مريح ، حتى وإن كان خصبا . إن الجسم ، على نحو ما تصوره عليه جاليليو وديكارت ، غير موجود ، وما هو غير تجريد . وهنا يظهر بجلاء نموذج «مغالطة التعيين الموضوع في غير مكانه» .

رابعا : نظرية الآلية العضوية

إن النظرية الصحيحة عن الطبيعة ينبغي أن تقبل ، في مذهب وايتهد ، وقائع التجربة التالية : التغير ، البقاء (endurance) ، التخلل (interfusion) ، القيمة ، الموجودات العضوية ، والموضوعات الخالدة (eternal objects) . إن شيئا ما يتعدل ، ويبقى ويستمر شيئا آخر ، كما هو الحال في الجبل . إن الأشياء ليست منعزلة عن بعضها البعض في الطبيعة ، وإنما هي «يتخلل» (interfused) بعضها البعض . كذلك ، فإن هناك في العالم قيم وموجودات عضوية . أخيرا ، نجد في العالم أيضا أشياء لا تبقى وتستمر وحسب ، بل هي خالدة ، ومن ذلك على سبيل المثال لون ما محدد . فإذا اختفى جبل ما ، فلن يعود إلى الوجود يوما ما ، وحتى لو حدث ذلك ، فلن يكون هو نفس الجبل ، أما مع الألوان ، وعلى النقيض من الحالة السابقة ، فإن اللون الأخضر مثلا هو دائما نفس اللون .

فوق هذه المقولات جميعا يعلو التصور الذي يحويها جميعا ، وهو التصور الرئيسي في فلسفة وايتهد ، ألا وهو مفهوم «الحدث» (event) فهو يرى أن العالم لا يتكون من أشياء ، بل من أحداث ، أي عما يحدث (happens) ، أما إذا كنا أمام مقطوعة زمانية من «الحدث» أو «قطرة من التجربة» ، أو فعل فردي من التجربة الحية المباشرة المتمعة (self- enjoyment) ، فإن وايتهد يعطيه اسم الحادثة (Occasion) .

وكل «حدث» هو «إدراك» (prehension) ، وهو كيان عضوي . هو «إدراك» لأنه يُدرك في ذاته الكون كله ، كما لو كان يعرفه معرفة عمياء . وماضي «الحدث» قائم فيه ، ومستقبله معلن عنه ، وعالم «الحوادث» الأخرى تمثل فيه بواسطة فعلها عليه . إن «الحدث» هو الوحدة التركيبية مأخوذة باعتبارها كيانا واحدا . من جهة أخرى ، فإن كل حدث كيان عضوي ، فأجزاؤه لا تقف مجرد وقوف إلى جوار بعضها

البعض، وإنما هي تكون كلا، حيث كل جزء لا يتجزأ منه يؤثر على الكل، كما يحدد الكل الاجزاء. ولنأخذ مثلاً الإلكترون حينما ينفذ إلى داخل ذرة، والذرة إذا دخلت إلى خلية حية، كلاهما يخضع لتحويلات عميقة. إن كل «حدث»، شأنه شأن «الموناد» «عند ليبنتز»، هو مرآة للكون.

إن وجهة النظر هذه تسمح، في رأي وابتهد، بأفضل انتظام ممكن لنتائج علم الطبيعة الغربي الحديث وعلم الحياة وعلوم الروح، وهي تين على أوضح صورة خطأ المادية وطبيعتها «التجريدية» المغالية. وهكذا، مثلاً، فإن المكان في نظر المادية إنما هو تجريد من علاقات تخلل متبادلة معينة بين الأحداث، والزمان تجريد لكل ديمومة من ديمومات الأحداث المتعاقبة. ومن هذا المنظور، فإن وابتهد يشارك برجسون أفكاره المتصلة بهذا الموضوع، ولكنه يرفض صراحة موقف برجسون النابذ للمذهب العقلي.

إن العالم يظهر، من خلال منظور الآلية العضوية، وكأنه مجتمع عملاق، حيث الكل يؤثر في الكل، وحيث لا توجد علاقة واحدة تكون محض علاقة خارجية.

خامساً: نظرية المعرفة

يقبل وابتهد المذهب الموضوعي، وذلك من حيث أنه يرى أن العالم يحتوي، فعلاً وحقاً، على أفعال المعرفة، ولكن ليس فقط على هذه الأفعال. وهو يقدم ثلاثة أسباب لهذا الموقف: تجربتنا الإدراكية تظهر لنا أننا موجودون في عالم يمتد إلى ما هو أبعد منا، والتاريخ يخبرنا بوجود ماضٍ طويل يسبق وجودنا نحن، والسلوك الإنساني يفترض وجود التعالي.

ومع كل هذا، فإن الفكر لم يصل إلى حسم سؤال: ما هو المذهب الصحيح، الواقعية أم المثالية؟ إلا أن وابتهد يعلن اختياره للواقعية في نهاية الأمر، ويرد على سائر الحجج المثالية ويرفضها، مطبقاً في هذا نظريته في «الإدراك». إن مبدأ «المباطنة» (immanence) الذي يقول بأننا لا نعرف إلا ما هو «فينا»، أصبح مبدأ قد عفا عليه الزمن، لأنه يقوم على التصور المادي الخاص بانعزال الأشياء بعضها عن بعض.

فالحق، أن كل «حدث» يتعدى نفسه بفضل «الإدراك» (prehension). إننا نعرف «هنا» الأشياء القائمة «هناك». ومن الطبيعي أن يكون هناك تحريف وتشويه في المعرفة، وأن نكون واقعين تحت تأثير الظروف الذاتية، هذا طبيعي لأننا لا نعرف «الحوادث» الأخرى إلا بقدر ماهي جزء من ذواتنا نحن.

ولتكمل هذا العرض شديد الإيجاز لنظرية المعرفة عند وإيتهد بإشارة، على الأقل، إلى مذهبه في الاستقراء ونظريته في السببية.

إن الاستقراء، من وجهة نظر فلسفة الكيان العضوي، يقوم في الانتقال من خصائص فردية إلى توصيف عام لمجتمع من الحوادث (Occasions). إن الاستقراء ليس خطوة ذهنية عقلية، بل هو نحو من «التخمين». إنه لا يكشف الستار عن قوانين ثابتة، للكون، بل يكشف عن خصائص معينة لمجموعة محدودة في المكان والزمان.

وفيا يخص السببية، فإن وإيتهد يؤكد على واقعة أننا حائزون على معرفة مباشرة مزدوجة، إلا وهما معرفة المعطيات الحسية (Sense-data)، وهي التي يسميها اصطلاحاً «المباشرة التصويرية» (Presentational immediacy)، ومعرفة السببية. أن المذهب التقليدي لا يعترف إلا بالنوع الأول من المعرفة المباشرة، ولا يرى في السببية غير افتراض أو نتيجة. ولكن الواقع، في رأي وإيتهد، أننا ندرك الفاعلية السببية (causal efficacy) إدراكاً مباشراً. وهي ليست أقل من بنية فوقية ذهنية، ولكنها تؤسس المعرفة عن طريق «المباشرة التصويرية».

سادساً: نظريته النفسية

يرى وإيتهد أن واحداً من أكبر الأوهام وأخطرها عما ظهر في العصر الحديث لأوروبا، كان تفرق (bifurcation) الطبيعة إلى مادة وعقل. إن وجود العقل أمر خارج عن الشك يقينا، بل هو أمر واضح. ولكن لا ينبغي أن ننظر إلى العقل، لا هو ولا المادة، على أنه جوهر، إنها هو سلسلة من «الحوادث»، شأنه شأن الجسم. إن الوعي وظيفة. ويشير وإيتهد، في هذا الصدد، إلى مقالة وليم جيمس الشهيرة

«هل للوعي وجود؟»، وييدي اعجابه بها، وينحاز إلى التصور الوظيفي الخالص الذي تعرضه تلك الدراسة. ومع ذلك فإنه ليس من الممكن، فيما يقول، أن نعتبر العقل ظاهرة ثانوية من ظواهر المادة.

إن من الصعب، بوجه عام، أن نقيم الحدود بين العقل والمادة، ولكن يمكن القول إن كل «حدث» هو ثنائي البؤرة، وأنه وعيٌ حين يُرى من الداخل. إن عنصر العقل يبدو بغير أهمية في الأجسام غير العضوية، ولكن وجوده ظاهرٌ بَيِّنٌ في الحيوانات العليا وعند الإنسان.

إن فلسفة الكيان العضوي لا يمكن أن تقرر، ولا تنفي مقدما من جهة أخرى، وجود طرق ومسارات عقلية خالصة، ولا أن الطرق المادية ذات العلاقة معها ليست بغير أهمية (فكرة العقول الخالصة). ولا يمكن إثبات بقاء النفس، ولا حتى خلودها، إلا على أساس تجربة مخصصة، التجربة الدينية مثلا.

سابعاً: الميتافيزيقا

إن الميتافيزيقا (ولا يميز وابتهد بينها وبين الأنطولوجيا) هي وصف للحقيقة، ومن هذا الوصف تصدر المبادئ العامة لكل تفسير. إن القضية الكبرى التي يقدمها وابتهد في هذا المضمار هي تقريره أن فهم الفعلي يقتضي إشارة وإرجاعاً إلى المثالي. ذلك أن تحليل المعطيات يُظهر أن الفعلي هو غير من «الحوادث»، هو صيرورة أبدية حيث لا وجود فيها لجواهر أو لدوام حقيقي. إن وابتهد يعرض مذهبا في ديناميكية كل شيء ديناميكية جذرية. ولكنه يرى، مع ذلك، أن واقعة ظهور هذا «الحدث» هنا، وذاك «الحدث» هناك، يتطلب تفسيراً. لهذا الاعتبار ينبغي قبول وجود عوامل ميتافيزيقية عديدة، هي بوجه عام، ليست من فئة الموجودات.

فينبغي أن يكون هناك، أولاً، موضوعات خالدة (Eternal objects)، وهي إمكانات لما هو في صيرورة، وهذه هي المثل الأفلاطونية، ولكن وابتهد يدركها على هيئة إمكانات موضوعية خالصة في موضوعيتها. ثانياً، إن التحليل يكتشف وجود دفعة إبداعية عمياء، هي مايسميه Creativity، وهي تبدو في نفس الوقت علة

فاعلة ومادة الصيرورة معا. إن كل شيء هو في صيرورة بفضل هذا «الجوهر» (بالمعنى القائم في فلسفة اسپينوزا)^(٦٦١)، الذي هو غير محدد في ذاته على نحو كامل. أخيراً، فحيث أنه لا «الموضوعات الخالدة» ولا «الدفعات الإبداعية» محددة، وأنها لا تستطيعان تفسير ظهور المتعين، فلا بد من قبول وجود عامل ثالث، فعلي وزماني، ألا وهو «مبدأ الحد» (principle of limitation)، وهو الذي يحد ويحدد «الحوادث» التي في صيرورة. هذا المبدأ هو الإله.

وتحدث الصيرورة على نحو يؤدي إلى إنتاج وحدة (Prehension) تركيبية جديدة، وذلك تحت تأثير الدفعات الخلاقة «للجوهر» بالتعاون مع «الحادث» الموجود بالفعل من قبل. هذه الوحدة التركيبية الجديدة مزدوجة: «فالحادث» المخلوق جديداً يجمع في تركيبه بين «الموضوعات الخالدة» (وهي تدخل فيه، أو لها مدخل فيه in-gression، سواء إيجاباً أم سلباً) وكذلك أوجه «الحوادث» الأخرى الواقعية سواء بسواء. إن الإله هو الذي يحدد ما ينبغي أن يظهر إلى الوجود، بأن يضع الحدود، وبهذا يجعل التحديد ممكناً. إن «الحادث» هو الفرد الواقعي، بمصطلح وإيتهد su-perfect، هو الفعلي، والذي هو قيمة. ذلك أن كل ما هو فعلي متعين، عند وإيتهد، هو قيمة.

ونرى من كل هذا أن كل «حدث» يشكل، بذاته، على هيئة محددة، تركيبية للكون، ويدرك ويجمع كل أوجه العالم الواقعي، وكل «الموضوعات الخالدة» والدفعات الخلاقة والإله. على ذلك، فإن الإله مباطن في العالم. ومع هذا، فإن «الحادث»، دائماً هو شيء يزيد على العالم الذي يسبقه: لأن له فردية تخصه، وهو يقوم على خلق كيان فعلي جديد، وعلى خلق قيمة جديدة.

ثامناً: الإله

يضع وإيتهد متطلبات ثلاثة ينبغي توافرها في المنهج المناسب للوصول إلى الإله.

(٦٦١) الجوهر، عند اسپينوزا، هو ما يكون في ذاته، وما لا يفهم إلا من خلال ذاته، ولا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر، بحيث إنه لا يرجع في النهاية إلا جوهر واحد، هو الطبيعة أو الإله.

إن طريقة البحث ينبغي أن تكون عقلية، وهي لا يمكن أن تكون لا حذما، فنحن لا نملك إدراكا حذما للإله، ولا برهانا على مثال برهان القديس أنسلم (٦٦١). كذلك فإن البرهان الكوني الذي قدمه أرسطو ليس بذى فائدة، لأنه يقوم على فيزياء أصبحت عتيقة وتعداها العلم، كما أنه لا يتحدث، على كل حال، إلا عن إله متعال، غريب عن الأهداف الدينية (٦٦٢).

ينبغي قبول وجود الإله، في رأي وإيتهد، إذا أردنا تفسير الظواهر، لأن الإله ضروري، من حيث هو «مبدأ التعين» (principle of Concretion)، وهذا من جهتين: حيث بغيره لن نستطيع فهم لا كيف «تكون» «الأحداث» ولا ماهي. وإذا أنكر المرء وجود الإله، فلن يبقى ممكنا أمامه غير إنكار وجود الموجودات المتعينة.

كان وإيتهد في البداية (عام ١٩٢٦م) لا يعتقد أنه من الممكن تعدي نظرية أرسطو في شأن طبيعة الإله بكثير، ولكنه، بعد ذلك، كوّن هو نفسه نظرية في الإلهيات كاملة. وقد أقامها على أساس التمييز بين جانبين في الإله: طبيعته الأولانية (primordial) وطبيعته الناتجة (consequent). من حيث طبيعته الأولانية، فإن الإله ثابت وخارج الزمان، ووجوده الفعلي لا نهائي وكامل. إن الإله أبدي، ولكن أبديته أبدية ممتدة. ومن هذه الوجهة للنظر، فإن الإله ليس إلا صفة «للدفعة الخلاقة»، والخلق وحده هو الذي يدفع به إلى الحياة.

ولكن للإله طبيعة أخرى ناتجة، ويبدو أنها تتمثل في الصفات الذاتية الأخرى التي ينسبها وإيتهد إلى الإله. فالإله، من حيث طبيعته الناتجة، هو «الإدراك» (pre-hension) الواعي التصوري الكلي، وهو كلي الحضور، وما العالم المثالي إلا وصف له. إن سائر المفردات والسمات المخصصة التي في العالم عليها أن تتناسق فيما بينها وأن تتكافئ مع بعضها البعض، وذلك في إطار الرؤية الإلهية اللانهائية. ولكن الإله محدد، من حيث طبيعته الناتجة، وهو في صيرورة، ويشري بغير توقف من جراء «إدراك» عناصر جديدة تباعا.

(٦٦٢) إله أرسطو هو المحرك الأول الذي لا يتحرك، عقل خالص لا يفكر إلا في ذاته، ولا صلة له بالعالم، ولا بالإنسان من باب أولى.

إن الإله مباطن في العالم ومتعال عنه في نفس الوقت، هو مباطن فيه، بقدر ما هو حاضر في كل موجود، وهو متعال عنه بقدر ما يتعالى كل «حدث» على «حدث» آخر. ويروق لوائته، في هذا الصدد، أن يجمع في مذهبه بين المتناقضات، حيث يستخدم هنا لغة مختلفة كثيرا عن لغته المعتادة في معظم أعماله الأخرى، ألا وهي لغة التصوف الأفلاطوني المحدث.

ولن ندخل في تفاصيل نظرية وإيتهد اللاهوتية، ولكننا نشير إلى جزئية من جزئياتها. إن الشر، في رأي وإيتهد، منظورا إليه في ذاته، هو شيء إيجابي، ولكنه يؤدي إلى الفوضى والتدني في العالم. ولما كان الإله هو مبدأ التناسق والانسجام، ومبدأ النظام، ومبدأ القيمة والسلام، فإن الشر لا يمكن أن يأتي من مصدره. ويتهمي وإيتهد إلى أن الإله خير بالمعنى الأخلاقي، وأنه هو الذي يتسبب في التقدم النوعي الذي يحدث في العالم. إن غاية الإله تتجسد في المثل العليا الجزئية في الوضع الحاضر للعالم. ومن هذا الجانب، فإن الإله هو القائم على تقييم العالم. إنه في صراع مع الشر، وهو رفيق كل هؤلاء الذين يتعذبون، والذين هم معه في صفه يجاربون.



الفصل الرابع والعشرون

الفلسفة التوماوية

أولا: خصائصها وممثلوها

تعتبر المدرسة التوماوية (والمسماة أيضا التوماوية الجديدة)، والتي تطور الآراء الرئيسية التي عرضها القديس توما الأكويني (١٢٢٤ - ١٢٧٤ م)، واحدة من أهم الحركات الفلسفية في هذا العصر. وقد وافقت الكنيسة البابوية على فلسفة القديس توما الأكويني موافقة رسمية في الرسالة البابوية المعنونة «Aeterni Patris»، والمنشورة في عام ١٨٧٩ م ومعظم أتباع التوماوية من الكاثوليك، ولكنها ليست هي الحركة الفلسفية الوحيدة في داخل العالم الكاثوليكي (٦٦٣). من جهة أخرى، فإن عددا من ممثليها المميزين من غير الكاثوليك (مثلا، المفكر الأمريكي م. أدلر والفيلسوف الإنجليزي ا. ل. ماسكول).

وقد كانت التوماوية حركة منزوية غير معروفة كثيرا، خارج الدوائر الكهنوتية، حتى الحرب العالمية الأولى، إلا أنها أصبحت تعتبر في منتصف القرن العشرين

(٦٦٣) يمكن إيجاز أبرز اتجاهات الفلسفة الكاثوليكية الحالية فيما يلي:

أولا: الاتجاه الأوغسطيني (نسبة إلى القديس أوغسطين)، وهو اتجاه حتمي فعلي، وغالبا ما يكون براجماتيا كذلك، ويمثله يوهانس هسن وبيتر فست.

ثانيا: الاتجاه المدرسي الجديد (ذو توجه عقلي)، وفيه:

١ - أتباع دنز إسكوت (المدرسة الفرنسيسكانية)

٢ - أتباع سوارز (وهم ب. سكوك، ل. فوتشر، ٣ - التوماوية، وفيها: مجموعة تجتهد في التوحيد بين التوماوية والتوجهات الحديثة غير المدرسية (ج. مارشال، و. جايسر، ب - أتباع لويس دي مولينا، ج - التوماوية بالمعنى الدقيق. هذه المجموعة الأخيرة هي أهمها جميعا سواء من حيث عدد مفكرها أو من حيث تأثيرهم، وإن كانت ممثلة في ألمانيا تمثيلا ضئيلا.

(هامش من المؤلف).

الميلادي واحدة من أهم الحركات الروحية لهذا العصر. والواقع، أن أي مجموعة فلسفية أخرى ليس لها ما للتوماوية من مثل هذا العدد الكبير من المفكرين ومن مراكز البحث ويكفي أن نشير أن الصحيفة الببليوجرافية للمدرسة، وهي Bulletin Thomiste، تحتوي سنويا على حوالي خمسمائة عرض لكتب ومؤتمرات، وأنه يظهر في العالم ما لا يقل عن خمسة وعشرين صحيفة علمية توماوية.

لقد شهدت الحركة التوماوية أكبر نمو قوي لها في فرنسا وفي بلجيكا، ولكن لها ممثلين ومراكز للبحث في كل البلاد الغربية على التقريب. أهم هذه المراكز هو «المعهد العالي للفلسفة» في جامعة لوفان، في بلجيكا، والذي أسسه دزيه مرسيه (١٨٥١ - ١٩٢٦م)، و«المعهد الكاثوليكي» في باريس و«الجامعة الكاثوليكية» في ميلانو، ومعهد «الانجليكوم» في روما، وجامعة فرايبورج في سويسرا. وفي الأعوام الأخيرة انتشرت المدرسة بقوة في بلاد اللغة الإنجليزية في الغرب، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية.

ولن نشير هنا إلا إلى بعض وحسب من الجبهة الغفيرة من المفكرين التوماويين. ففي جيل سابق يبرز إلى جوار مرسيه، امبرواز جاردتي (١٨٥٩ - ١٩٣١م)، ويوزف جرت (١٨٦٣ - ١٩٤٠م). ومن أبرز أتباع «جرت» ريجنال جاريجو - لاجوانج (ولد عام ١٨٧٧م)، وربما كان هو المفكر الأكثر نظامية في المدرسة. ولكن أشهر الفلاسفة التوماويين هو جاك ماريتان (ولد ١٨٨٢م)، الذي يعد في منتصف القرن العشرين قائد الفلسفة التوماوية. ولنذكر إلى جواره أيضا أنتونان د. سرتيانج (١٨٦٣ - ١٩٤٨م). وهناك فيلسوف فرنسي آخر، اشتهر على الخصوص في ميدان تاريخ الفلسفة، ولكنه معروف أيضا بكتاباتة النظامية، ألا وهو إتيان جليسن (ولد ١٨٨٤م).

أما في بلاد اللغة الألمانية، فلنذكر جالوس أم. مانسر (١٨٦٦ - ١٩٤٩م)، والكسندر هورفات (ولد ١٨٨٤م)، ومؤرخ الفلسفة في العصور الوسطى المسيحية المعروف مارتن جرايمان (١٨٧٥ - ١٩٤٩م)، ويوزف ماوسباخ (١٨٦١ - ١٩٣١م).

والتوماوية الحديثة «مدرسة» بالمعنى الدقيق للكلمة، فلها مشكلاتها الخاصة، ومنهجها الخاص، وعدد من المبادئ المشتركة التي يعلنها سائر ممثلي المذهب. وهي تشبه، من هذا الجانب، الرضعية الجديدة والمادية الجدلية والمدارس الكانتية الجديدة. ولكنه يوجد، في نفس الوقت، في داخل المدرسة اختلافات قوية في الرأي بشأن عديد من المسائل. إن الفلاسفة التوماويين يجابهون جميعا المشكلات الحالية، ولكنهم يتناقشون فيما بينهم بشأن مسائل تخصهم نوعيا من حيث هم تيار فكري. وتقام بانتظام مناقشات فيما بينهم في المؤتمرات التي يقيمونها كثيرا. ومن بين الدورات الحديثة للمؤتمرات التي عقدها التوماويون مؤتمر ١٩٣٢م. الذي خصص للفلسفة الفينومينولوجية، ومؤتمر ١٩٣٣م، وخصص لما يسمى «بالفلسفة المسيحية»، ومؤتمر ١٩٣٥م الذي درس العلاقات بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، وكذا مؤتمر الأكاديمية التوماوية في روما، عام ١٩٤٧م، الذي قام بمناقشة الفلسفة الوجودية.

ثانيا: الوجود «الفعل» و«القوة»

في قلب الفلسفة التوماوية تقوم الميتافيزيقا، وهي والأنطولوجيا كالأمر الواحد، وموضوعها الوجود من حيث هو وجود.

إن مفهوم الوجود ليس واحدي المعنى، بل هو «تمائلي» (Anologique)، أي أن كلمة «وجود» يكون لها معنيان مختلفان حينما تطبق على موضوعين مختلفين، ولكن معناها يظل هو هو تناسيبا.

أهم مذهب يقول به التوماويون في صدد الوجود هو مذهب «الفعل» و«القوة»، وهو يشكل القضية المركزية في نظامهم الفلسفي، حيث ترتبط سائر تقريراتهم بالارتباط بهذه القضية المركزية. وهكذا يميز الفلاسفة التوماويون بين الوجود في حالة الفعل والوجود في حالة «القوة». وماهو بالفعل من وجهة نظر معينة، هو ما يكون «موجودا» ابتداء من هذه الوجهة للنظر. وماهو «بالقوة» هو غير الموجود، ولكنه يمكن أن يوجد وجودا حقيقيا. مثال ذلك، الطفل الذي يمكن أن يصير عالما رياضيا هو رياضي «بالقوة»، من حيث الإمكان. والعلاقة المتبادلة ما بين ما بالقوة

وما بالفعل هي علاقة الأساس (أو الأرضية) القابل للتحديد مع فعل التحديد الذي يدخل عليه.

أول تطبيق هام لنظرية القوة والفعل يوجد في مذهب الماهية والوجود. كل وجود، ماعدا الإله، يتكون من ماهية ومن وجود. الوجود هو فعل الماهية الذي به هي تتحقق بالفعل. في الوجود المتعين المتحقق لا يفترق الحدان، ولكنهما مع ذلك متمايزان تمايزا حقيقيا.

تطبيق آخر لقضية القوة والفعل: نظرية المقولات. إن المقولة الأساسية هي مقولة الجوهر، وهو الموجود الوحيد الذي يحوز الوجود بذاته، بينما المقولات الأخرى، التي تسمى «بالأعراض»، تحديدات تدخل على الجوهر، بالمعنى الذي تكون فيه علاقاتها به كعلاقة الفعل «بالقوة». وكثيرا ما أسىء فهم المذهب التوماوي في الجوهر، ولهذا فإنه من الضروري أن نلاحظ أن هذا المذهب لا يتصور الجوهر على هيئة الموضوع الجامد الذي يدخل عليه التغير، وإنما هو يتصوره على هيئة الموجود الذي هو وجود بذاته، أي وجود بالمعنى الكامل للكلمة، وليست الأعراض أمامه سوى تحديدات، تدخل عليه، ووجودها ليس إلا وجودا في داخل وجود آخر (وليس بذاته).

وتستند النظرية التوماوية في التغير هي الأخرى إلى مذهب القوة والفعل. إن التغير هو عبور من حالة الإمكان إلى حالة الفعل، وهو من هذه الوجهة وجود ناقص، حقيقة منقوصة. وبالتالي، فإن كل تغير يفترض جوهرًا يتغير، أي كائنا بالمعنى الكامل. ويظهر تعبير برجسون: إن في التغير أكثر مما في الوجود، يبدو، على هذا الضوء، تعبيرا مقبولا. ولكن علينا أن نميز، من التغير بالمعنى المشار إليه، عليا أن نميز الفاعلية، التي هي النتيجة الميتافيزيقية لوجود الموجود على حالة الفعلية: كلما زادت درجة الوجود زادت معها درجة الفاعلية. وهكذا، فإن الإله، وهو كمال الوجود، هو أيضا كمال الفاعلية.

وهناك نظرية أخرى ترتبط أيضا بمذهب القوة والفعل، وإن كنا لن نشير إليها إلا بإيجاز، ألا وهي نظرية العلل الأربع. هذه العوامل الأربعة هي: المادة (ما يتألف

منه شيء ما أو يصير إليه)، الصورة (تحديد المادة)، العلة الفاعلة، والغاية. تؤلف هذه العلل الأربع ترتيباً تصاعدياً فيما بينها، حيث تبدو الغاية هي العلة الأعلى. ذلك أن كل علة فاعلة تفعل، وإعية أم غير وإعية، من أجل غاية، بينما الصورة لا تدخل على المادة إلا بفعل العلة الفاعلة.

ثالثاً: فلسفة الطبيعة

إن الموجود الخاضع للتغير مرتب رأسياً بحسب درجة حالة الفعلية التي يحوزها، أي بحسب درجة كمال الوجود فيه. في هذا الميدان، فإن المذهب التوماوي الأساسي هو مذهب الصورة والمادة. إن كل موجود مادي يتكون من «مادة» ومن «صورة» تحدد تلك المادة. وعلاقة المادة بالصورة كعلاقة «القوة» بالفعل. إذا حللنا أجد الموجودات من هذه الزاوية، فإننا نجد في النهاية، وبعد تجريده ذهنيًا من كل صورة، نجد «مادة أولى» هي عنصر ذلك الموجود، والتي تتمتع على أي تحديد، وتقع، من حيث كونها إمكانية خالصة، في أقصى الحدود الملازمة للوجود. هذه «المادة الأولى» هي مبدأ التعدد والقابلية للانقسام في الأشياء المادية. أما وحدة هذه الأشياء المادية فتأتيها من الصورة وحدها، وهي التي تُعد أيضاً مبدأ الفاعلية في الموجود الكائن. إن الصورة هي التي تقود الكائن، وتكون مع المادة فيه وحدة هي ألصق ما يكون بين أي عنصرين مختلفين في الطبيعة.

أدنى الصور هي صورة الأجسام الجامدة، فالناقص في هذه الحالة هو الوحدة العضوية والفاعلية الذاتية، فالجسم الجامد هو أكثر الموجودات سلبية، وهو لا يستطيع أن يدخل في نشاط ما إلا عن طريق موجود آخر. ثم تظهر وحدة وفاعلية من درجة أكبر في ظاهرة الحياة، فالكائنات الحية تمتاز دائماً بفاعليتها الذاتية الموجهة بازاء غاية، وإن كان هذا التوجه غالباً ما يكون غير شعوري. ويرى التوماويون أنه من غير الممكن أن نفسر الحياة على نحو ميكانيكي صرف، ولكننا لا نحتاج، من جانب آخر، إلى القول بوجود جوهرين مختلفين في النبات والحيوان، جوهر مادي وجوهر حيوي. ذلك أن المبدأ الحيوي إنما هو بالأحرى صورة الكائن الحي، أي أنه مضمون أعلى، وهو الذي يحدد الموجود الحي في كله. وتظهر في الحيوانات، على

الأخص، درجة أعلى، فالحيوانات ليست فاعلة وحسب، وإنما تتجه فعاليتها صوب غاية تعرفها. إن استقلالها الذاتي، ومن هنا نشاطها الخاص بها، يصير لهذا السبب أكبر وأكبر، وهو ما يفسر حيازتها لدرجة أعلى من كمال الوجود. أما عند الإنسان أخيراً، الذي يقف عالياً فوق مرتبة الصور النباتية والحيوانية، فإن النفس العاقلة تظهر، وهي تحوز كمالات سائر الصور الدنيا في إطار صورة فريدة روحية أعلى. إن الإنسان لا يعرف غايات فاعليته وحسب، بل إنه أيضاً قادر على وضع تلك الغايات بارادته. فهو، إذن، الحائز على أعلى كمال للوجود يكون ممكناً على الأرض.

رابعاً: العقل

العقل هو أعلى درجة من درجات الوجود. وهو يتميز بأنه لا مادي، وهذه اللامادية مظهرها عدم قابليته للانقسام، وعلى الأخص استقلاله الذاتي. وهو غير مربوط إلى نظام المكان والزمان، وهو قادر على معرفة الماهيات العقلية غير المادية، عبوراً بمعرفة الظواهر المادية، وعلى إرادة الغايات التي تتعدى الماديات.

والمعرفة إما حدسية، وهي تأخذ اسم «القوة العاقلة»، وإما استدلالية، وهي التي تأخذ اسم «العقل» والإرادة استجابة وتفاعل، مثل سائر الاستجابات والتفاعلات المعروفة، ولكنها تنتمي إلى النظام العقلي. وكما أن القوة العاقلة يمكن أن تعرف الماهيات غير المادية، فإن الإرادة تستطيع أن تريدها.

وحيث إن الإرادة، بسبب لا ماديتها، متفتحة على اللانهايي، فإن أي موضوع محدود نهائي لا يستطيع أن يحددها، بل الإرادة حرة بازاء الموضوعات المحدودة النهائية. إن أي خير محدد لا يستطيع أن يحدد الإرادة ويوجهها. لهذا، فإنها حرة، ليس فقط بمعنى أنها تلقائية الحركة، بل وكذلك لأنها قادرة على الفعل أو اللا فعل بعد تحقق كافة الشروط اللازمة للسلوك.

ولكن العقل في الإنسان مرتبط أوثق ارتباطاً بالتكوين العضوي النفسي في كله: إن النفس العاملة إنما هي «الصورة» الواحدة للموجود الإنساني. إن الإنسان بتركيبه جسمه، وبوظائفه العضوية، يلتقي مع الحيوان، ومن هنا فإن ماهيته حاوية

للموظائف النباتية والفيزيكية والكيميائية. في الإنسان، يعتمد العقل اعتمادا ظاهرا على الكيان العضوي الذي للإنسان، وهو ما يظهر من واقعة أن إتلافا هينا للمراكز العصبية يمكن أن يؤدي إلى إلحاق الشلل به.

هذه النتيجة لها أكثر من مظهر. في ميدان المعرفة، تقدم الحواس والمخيلة الموضوعات التي ستعمل عليها المعرفة العقلية. في ميدان الإرادة، تضغط الإندفاعات الانفعالية على الإرادة ضغطا شديدا. ومن المهم أن نلاحظ، فيما يخص ميدان المعرفة، أن هذه التبعية المشار إليها ليست ذاتية، بل هي تبعية موضوعية. ومثال ذلك، أن اضطراب المراكز العصبية يؤثر مباشرة (ذاتيا) على المخيلة، ويجعل قيامها بنشاطها غير ممكن، وفي هذه الحالة، ونظرا لغياب الموضوعات التي لا تقدمها المخيلة إلى العقل، فإن العقل لا يستطيع أن يعمل. وفي المقابل، فإنه ليس هناك من تبعية ذاتية للعقل بإزاء الجسم. نعم، إن النفس هي صورة الجسم، ولكن النفس العاقلة ترتفع فوق مستوى المادة. إن النفس خالدة، لأنها ليست بذات أجزاء، نظرا لكونها غير مادية، فلا يمكن أن تفنى بالتفكك أمام الموت.

خامسا: المعرفة

لا تشكل نظرية المعرفة، عند معظم المفكرين التوماويين، موضوعا لمبحث مخصوص، وإنما هي مجرد جزء من الميتافيزيقيا، كما هو الحال عند الكساندر الإنجليزي وهارتمان الألماني. وهي لا يمكن أن تكون أساسا لفلسفة الوجود، بل، بالعكس، هي التي تتأسس على أساس من نظرية الوجود: ذلك أن المعرفة هي أن يصبح المرء الآخر من حيث هو آخر^(٦٦٤) وقد يبدو هذا الوضع، لأول وهلة، غريبا، ولكنه يتضح حين ننسب إلى الطبيعة العقلية للنفس: فالنفس ليست مادية، وبالتالي فهي غير محدودة، وهي قادرة على أن تصبح، «قصدا»، شيئا آخر غيرها، بدون التوقف عن أن تستمر هي هي إن هذا هو ما يحدث فعلا في المعرفة الحسية،

(٦٦٤) الإدراك تمثل، وحين تدرك شيئا ما، شخصا أو مكانا أو فكرة، فكأنك تتلبأ به أو بها، وتصير هذا الشخص أو ذلك المكان أو تلك الفكرة، على مستوى مضمون التعقل، على نحو ما.

بقدر ما يحتوي هذا النوع من المعرفة على قدر معين من اللامادية^(٦٦٥). ولكن هناك فرقا جوهريا ما بين المعرفة الحسية وتلك العقلية: فالأولى لا تدرك غير المادي المتعين، الحسي العرضي، ولا تستطيع على الإطلاق أن تعرف الوجود من حيث هو وجود، ولا أي مضمون عقلي كان. أما الثامية، وعلى الضد، فإن محورها هو الوجود، وهي تدرك الكلي والعام مباشرة وبذاتها والكلي والعام هو وحده ممكن المعرفة على التمام.

ولكن لا ينبغي، مع ذلك، استنتاج أن العالم يحتوي على «كليات» من حيث هي كليات. إن الوجود هو الوجود الفردي المتعين. ولكن كل موجود كائن له ماهية عقلية (اللا موجود هو وحده اللامعقول، وكل موجود هو موضوع ممكن للعقل). هذه الماهية توجد وجودا متعينا في الواقع، ولكن العقل هو الذي يرفعها إلى مقام الكلية والعمومية، وذلك بوسيلة التجربة. فهو يجردها أولا من ظروف التواجد المفرد، ثم يقارنها مع الموجودات المفردة الأخرى، ويصل إلى إكسابها طابع الكلية. بعبارة أخرى: إن المضمون العقلي موجود بالفعل في الأشياء، بينما الكلية ذاتها إنتاج من العقل، هي وجود عقلي ذهني يتأسس على ماهو قائم في الواقع. إن التجريد ينطلق من النسخ الحسية التي تقدمها الخيلة إلى العقل، من رسوم يقوم بصنعها التخيل.

ولا توجد معرفة «قبلية» بالمعنى المعروف عند كانت. فما أن تكون التصورات، حتى يصبح ممكنا، وبدون العودة إلى المعرفة الحسية، تكوين قوانين كلية بوسيلة تحليل التصورات. ثم نصل بوسيلة هذه القوانين، وبالتحليل الذي يقوم به الفكر، إلى قوانين جديدة، ليتمكن أن تصبح إثراء وإضافة حقيقيين إلى المعرفة، كما هو ظاهر في ميدان المعرفة الرياضية. ذلك أن الفكر يسمح لنا بأن نستدر من المفترضات شيئا كان قائما فيها، ولكنه كان قائما فيها على هيئة الإمكان، «بالقوة».

إن نظرية المعرفة التوماسية، كما نرى، نظرية واقعية، بالمعنى الدقيق للكلمة

(٦٦٥) حين تدرك الباب، فإن خشبه لا يدخل إلى العينين، وإنما صورته وحسب.

فالذات عندها لا تنتج الموضوع ، بل تنتج وحسب رسمه العقلي ، وهو ما يسمى بالنوع . أن المعرفة لا تعني صنع الشيء المعروف (٦٦٦) ، بل إدراكه في ذاته وحسب .

كذلك ، فإن التوماوية مذهب «عقلي» . فالقوة العاقلة وحدها هي القادرة ، بمعونة العقل ، على إيصالنا إلى معرفة الواقع معرفة حقيقية . هذه المعرفة لا يمكننا الحصول عليها «قبليا» ، بدون الخبرة الحسية ، إنها هي تكتسب بطرق منهاج العقل . إن هذا لا يتعارض مع التجربة ومع الحياة ، لأن المعرفة العقلية هي الصورة الأعلى للتجربة ، وهي اكتمال الحياة ، حياة العقل .

سادسا : الإله

إن الفكر لمضطر إلى التسليم بوجود الإله . فحيث أن اللامعقول مستحيل (لأن الموجود والحقيقي مفهومان متبادلان : *Ens et verum convertuntur*) ، فلا يمكن الأخذ بوجود الموجودات التجريبية المعروفة بدون الاعتراف في نفس الوقت بوجود خالتي لها . ذلك أن الماهية ، في كل موجود تجريبي ، مختلفة اختلافا حقيقيا عن الوجود ، وليس من الممكن العثور على سبب كاف لتفسير إتحادهما معا ، اللهم إلا إذا صعدنا إلى موجود يكون وجوده هو عين ماهيته . ولا يوجد لهذا الموجود أي حد يرد على ماهيته ، التي ينبغي إذن أن تكون لا نهائية ، و«فعلا» متحققا خالصا ، كامل الوجود ، ومن ثم فإنه ينبغي أيضا أن يكون كامل الخير ، كامل الجلال ، وكاملا من جهة سائر القيم .

ومع ذلك ، فإنه لا يمكن لنا أن نتصور الإله على هيئة الموجود المخلوق المتنامي حتى بلوغ مستوى اللانهاية . إنما هو موجود بالمعنى «التماثلي» ، ومن ثم فوجوده مختلف عن وجود المخلوقات . ويبدو على هذا الضوء تهاقت النظريات القائلة بوحدة الوجود والالوهية ، والتي تنطلق من افتراض أنه من غير الممكن أن نقبل في نفس الوقت إلها لا نهائيا والعالم معا . وتضاف ، ضد نظريات وحدة الوجود والالوهية ، حجة أخرى ، هي أن الإله ، وهو الكامل في وجوده ، لابد أن يتصف بما

(٦٦٦) كما هو الحال في مذهب كانت .

نسميه العقل، وبالإرادة، والمحبة والمعرفة، وأنه ينبغي بالتالي أن يكون شخصا، وإن كان شخصا بالمعنى «التتالي» هنا أيضاً (٦٦٧).

ويوصف الفلاسفة التوماويون العلاقة بين الإله والعالم على الوجه التالي:

أولاً: وفيما يخص الماهية، فإن كل ماهية محددة نهائية تكون على هيئة المشاركة (participatio) في ماهية الإله، الذي ينبغي أن نتصوره على هيئة النموذج والمنبع اللانهائيان لكل الماهيات. فمحل عالم المثل الأفلاطونية (وهو محال في نظر العقل Absurde عند التوماويين) نجد أمامنا الإله صاحب الوجود الحقيقي.

ثانياً: إن وجود سائر الأشياء هو، أيضاً، مشاركة في وجود الإله. فالموجود الكائن المخلوق، من حيث هو مكون من حالة الفعلية وحالة «القوة»، هو، من هذا الجانب المزدوج، مشاركة في حالة الفعلية الخالصة اللانهائية التي هي للإله (Actus Purus). ولكن على حين أن وجود الإله يحدد بالضرورة كل ماهية، وعلى نحو لا يكون في مقدور الإله ذاته تعديلها، فإن وجود كل شيء يعتمد على إرادة الإله الحرة. من هذا المنظور، يبدو تاريخ العالم كله على هيئة تحقق لحظة إلهية أبدية، أنشأها الإله حراً بإرادته. ويصبح من الواضح، من ثم، أن للعالم غاية، وهذه الغاية لا يمكن إلا أن تكون ذات الغاية التي هي للإله، وبالضرورة كذلك، ألا وهي الإله ذاته (٦٦٨) ومن جهة أخرى، فإنه يصبح واضحاً الآن أن الحقيقة، بالمعنى المنطقي وبالمعنى الإنساني، إنها هي حقيقة مشتقة وليست أصلية، لأن أساسها هو الحقيقة الأنطولوجية الوجودية، المتمثلة في توافق الموجود المخلوق مع فكر الإله.

إن الفلسفة لا تعرف الإله إلا من حيث هو مبدأ للعالم، وليس في مقدورها أن توضح أي إضاح طبيعة حياته الباطنة. وإذا كانت هذه المعرفة الأخيرة ممكنة، فإنها لن تكون ميسرة إلا بفضل الوحي والإيمان. ومن المؤكد أنه ليس ممكناً إدخال عنصر الوحي في إطار النظام الفلسفي على هيئة عنصر مكون إيجابي في هذا النظام، لأن

(٦٦٧) أي أنه شخص، ولكن ليس على نموذج الشخص الإنساني.

(٦٦٨) الإله غاية ذاته.

الفلسفة تشق طريقها لا بشيء إلا بالمنهج العقلي، وإبتداء من منطلق التجربة الطبيعية. على الجانب الآخر، فإن الفلسفة لا تحوز أي أساس تعتمد عليه في إنكار إمكانية الوحي. كذلك، فإن مضمون الوحي لا يمكن أن يكون متناقضا مع المذاهب الفلسفية والعلمية، لأن العالم والوحي يأتيان كلاهما من نفس الإله الحق شامل العلم. إلا أن الفلسفة، وبصرف النظر عن أي وحي إلهي بعينه، تستطيع أن تقدم نظرية في الدين الطبيعي، وهو ما قامت به الفلسفة التوماوية في شتى عصورها، ولكن في هذا العصر الأخير بخاصة.

سابعا : الأخلاق

العقل الإنساني له علاقتان مع الوجود القائم: ذلك أن الوجود، من حيث هو موضوع للمعرفة، يَكُونُ أساس المعرفة، ومن حيث هو الإرادة فإنه أساس الخير. ويميز التوماويين بين الخير المطلق، والخير الممتع، والخير النافع. ولكن هذا الخير النافع ليس إلا تابعا للأول.

إن نظرية القيم التوماوية هي نظرية في الخير، وهي تشابه كثيرا نظريتها في الكليات. ذلك أن القيم، هي الأخرى، لها أساسها القائم في الوجود، ولكنها لا توجد، من حيث هي قيم، إلا عند الذات المقومة.

ويميز المفكرون التوماويون بين عالمين كبيرين من القيم: فهناك عالم القيم الجمالية، حيث موقف الذات بإزاء الخير هو موقف التأمل، وهناك كذلك عالم القيم العملية، وفيها يكون الموقف موقف فعل ونشاط. وهم يميزون، من جديد، في عالم القيم العملية، مابين عالمين: عالم التكنولوجيا، حيث يتكون موضوع النشاط خارجيا، وعالم الأخلاق، حيث يكون الموضوع هو نفسه فاعل قائم بالعمل. ويرى التوماويون أنه لا توجد قيم دينية لا تكون في نفس الوقت، من حيث هي كذلك، قيا أخلاقية.

إن الأخلاق التوماوية أخلاق غائية، ولا يعمل التوماويون من تكرار التأكيد على أن الأخلاق هي في جوهرها نظرية السلوك الإنساني، وأنها، بالتالي ينبغي أن تستقيم

على أساس من مذهب في الغاية، وهم يفعلون ذلك في وجه المذهب الكانتي، الذي يقيم الأخلاق على الواجب، من جهة، ووجهة النظر الفيتومينولوجية، التي ترى أن مفهوم القيمة هو مركز الأخلاق، من جهة أخرى. هذه الغاية التي يهتم بها الفلاسفة التوماويون هي الغبطة (Beatitude) للإنسان، مفهومة على أنها نشاط دائم وكامل لموجود كامل.

وهكذا يظهر الطابع الديناميكي للفلسفة التوماوية في مجال الاخلاق أيضا. وحيث أن النشاط الدائم ليس ممكنا إلا حينما يكون الذات الفاعلة قد انضبطت، من حيث سائر ملكاتها، بوسيلة الاتجاهات المستقرة (Habitus)، فإن الفضائل تصبح ذات أهمية عظيمة في النظام الأخلاقي التوماوي. وعلى هذا، فإن الاخلاق التوماوية هي، جوهريا، أخلاق في تكوين الخلق وأخلاق تربوية. وهي ترى أن الإنسان يحوز توجيهات غريزية، ولكن عليه أن يصل بها إلى حد الكمال عن طريق جهد التربية الذاتية، والفضيلة التي يحصلها لقاء هذا الجهد تصيره حراء بالمعنى الكامل للكلمة. إن الأمر ليس أمر الإخضاع العنيف للمواظف تحت قيادة القوانين الأخلاقية، بوسيلة قوة الإرادة. إنما المثل الأعلى هو بالأحرى تنظيم الجهاز النفسي للإنسان وتهذيبه، بحيث يمكن للإنسان ليس فقط أن يفعل ويسلك على نحو خيّر، بل وكذلك أن يسلك سلوكا طيبا على نحو ميسر منطلق.

الفضيلة الكبرى هي فضيلة الحكمة العملية (Prudence)، وهي تقوم في توجيه الذكاء نحو تكوين حكم عملي صحيح بشأن مسألة متعينة من مسائل السلوك،. وهنا نجد أنفسنا أمام وجه مميز للنزعة العقلية التوماوية. إلا أن الحكمة العملية لا يمكن أن تعمل على وجه صحيح إلا مع تهذيب الإرادة وتنظيمها، تحت توجيه العدل بمعناه الأوسع والأعم، ومع تهذيب الانفعالات وتنظيمها هي الأخرى، تحت قيادة القوة والاعتدال.

يقوم مذهب القانون الأخلاقي، هو الآخر، بدور هام في النظام الأخلاقي التوماوي. إن الوعي هو الذي يحدد على وجه مباشر السلوك الإنساني. ولكن هذا الوعي ماهو إلا تعبير عن القانون الطبيعي، أي عن قوانين أخلاقية مباطنة للطبيعة

البشرية ذاتها . مثال ذلك ، فإن القانون الإخلاقي يدين الزنا ، لأن الطبيعة الإنسانية (نفسيا وفيزيولوجيا) تتطلب من الإنسان واحدة الزواج . هذا القانون الطبيعي يجد في القانون الوضعي توضيحا له وتطبيقا في نفس الوقت ، بينما هو ، أي القانون الطبيعي نفسه ، تعبير عن القانون الأبدي ، أي عن الخطة الإلهية التي هي أساس تكوين العالم . ولكن لا ينبغي فهم المذهب التوماوي على أنه يعني أن الأساس الأخير للنظام الأخلاقي يعتمد على الإرادة الإلهية ، لأن الإله ذاته غير قادر على تغيير القوانين الأخلاقية ، لأنها لا تتأسس على إرادته ، بل على وجوده .

ويقوم المذهب الاجتماعي ، كذلك ، بدور هام في الأخلاق التوماوية . إن الإنسان الفرد هو أعلى مراتب الوجود في العالم ، ولذلك ينبغي على سائر الموجودات الأخرى أن تكون في خدمته . ولكن المجتمع ليس أمرا مصطنعا ، وهو أكثر من مجموع البشر فيه ، لأنه يحتوي ، من بعد البشر ، على علاقات واقعية حقيقية . كذلك ، فإن الإنسان ، بطبيعته ، كائن اجتماعي ، ويقوم الخير المشترك بدور حاسم في السلوك ، وذلك في إطار نظام الفضائل . وهكذا ، فإنه العدل الاجتماعي ، في نهاية الأمر ، الذي يقتضي إنهاء الفضائل «الشخصية» الخالصة ، ومنها الاعتدال على سبيل المثال ، وذلك لأن قيمة الإنسان تمثل قيمة بالنسبة للمجتمع .



ملاحظات ختامية انتقادية حول فلسفات الوجود

في الاتجاهات الفلسفية الأخرى في الفكر الأوربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، يمكن أن نضع أيدينا، في كل حالة، على فكرة جوهرية محددة، هي التي تبدو موحية بأفكار الفيلسوف المعين الأخرى. مثل هذه الفكرة الجوهرية لا وجود لها عند الفلاسفة الميتافيزيقيين. العلة في هذا أنهم فلاسفة الوجود، ويميزهم أنه يتعدون سائر وجهات النظر المخصوصة، وأنهم يقبلون في نظمهم الفلسفية كل الأفكار الجزئية التي تقدمها المدارس الأخرى. يتج عن هذا أنه لا يمكن للمؤرخ أن يعارض تيار الميتافيزيقا المعاصر بالحركات الفلسفية الأخرى، ولا أن يقارنه معها. فهذا التيار يقف في موقع أعلى منهم، كشأن الفلسفة من حيث هي فلسفة، حين تشرف من علو على العلوم المخصوصة.

وهكذا استطاع الميتافيزيقيون أن يشبعوا حاجات إنسانية خالدة، وهي تبدو حاجات ملحة في هذا العصر على الخصوص. إن فلسفتهم هي فلسفة الوجود المتعين، وهي على الخصوص فلسفة عن الشخص الإنساني. انهم لا يرفضون أي مشاركة إيجابية قدمها ممثلو المدارس الأخرى. فهم يعترفون بنتائج العلوم باعتبارها جزءا حقيقيا من المعرفة الإنسانية، وليس هذا إلا مثالا واحدا على توجههم ذاته، ولكنهم يتنظمون هذه النتائج، مثلها مثل غيرها، في إطار كل شامل عضوي فيه يحتل الإنسان، الذي يفهمونه هكذا أفضل من فهم المدارس الأخرى له، المكان الجدير به، محتفظا بكل ثراء وجوده وبالامتداد الواسع لمشكلاته. ولكن هذه النزعة الشخصية لا تقف دون الاهتمام بمبادئ الواقع الأخرى وإيفائها حقها. إن أي نظام فلسفي آخر لا يمكن أن يتصف بمثل هذا التوازن ويمثل هذا الاعتدال ويمثل هذه

العقلانية، قدر ما يتصف بذلك كله تيار الميتافيزيقا والنظم الفلسفية التي قدمها الميتافيزيقيون.

إن الفلاسفة الميتافيزيقيين يناقشون أكثر المشكلات تنوعا مناقشة شاملة متعمقة. ولن ندخل في هذا الصدد إلى التفاصيل، ولكننا نشير على سبيل المثال إلى تحليل المعرفة عند وايتهد، واستكشاف مشكلة الترابط بين النفسي والفزيولوجي عند التوماوين، وما قدمه هارتمان من أفكار جديدة، بشأن الحرية. ويكفي وحسب أن مجرد عرض المشكلات يحتل عند هؤلاء الميتافيزيقيين مكانا أرحب مما يحتله عرض حلول فلاسفة التيارات الأخرى.

ومن الطبيعي أن يكون لكل نظام فلسفي، مما درسنا، نقاط ضعفه. ولكن ينبغي، قبل كل شيء، من أجل تقدير هذه النظم الميتافيزيقية تقديرا عادلا، أن ننتبه إلى ضخامة المشاركة الإيجابية للميتافيزيقيين، وهي مشاركة ظهر عجز فلسفة القرن التاسع عشر الميلادي، وهو بسبيل الانتهاء، عن الإتيان بمثلها عجزا تاما: أي تقديمهم لنظرية أنطولوجية وتصور عضوي عن الواقع كله.

فإذا فحصنا الميتافيزيقا الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، ابتداء من هذه الوجهة المزدوجة، وجدنا في هارتمان فيلسوفا أنطولوجيا من درجة عليا، ولكنه يرفض، من حيث المبدأ، أن يتقدم بتفسير ميتافيزيقي (وإن لم يبق دوما محافظا على هذا المبدأ). في الناحية الأخرى المقابلة، نجد صامول الكساندر، من غير شك، ونرى جهده، المثمر غالبا، في الوصول إلى تركيب عام، ولكن تصاحبه مشاركة ضعيفة في النظرية الأنطولوجية. وتقف في الوسط بين هذين التطرفين نظم كل من وايتهد والتوماوين، الذي يقدمون نظرية أنطولوجية ومذهبا ميتافيزيقيا في نفس الوقت. ولكن أنطولوجيا التوماوين لا تقل بحال في أهميتها عن أنطولوجيا هارتمان، كما أنها من جانب آخر تتأسس على تصور للواقع والحقيقة الشاملة، يتمتع بإتساق وتماسك وبامتداد هو أوسع مما لدى هارتمان.

ولكن الظاهر للعيان، وأكثر من جوانب الاختلافات بين التيارات المتنوعة في

داخل فلسفة الوجود، إنما هو جوانب الاتفاق فيما بينها، والتي تطبع بطابعها هذه الفلسفة. إن هذا التوافق لجدير بالانتباه بقدر تنوع منابع هذه التيارات تنوعا شديدا: فهناك فيزياء آينشتين، ومدرسة ماريورج، والفلسفة المدرسية. إن فلاسفة الوجود هؤلاء يتفقون تماما، على اختلافهم، بشأن تصوراتهم الأساسية المؤثرة عن الطبيعة، وعن المعرفة، وعن التكوين المتدرج للعالم، وعن العقل وعن الحرية. إن هذه التصورات، نتيجة البحث الفلسفي، ربما تمثل أفضل ما أتى به الفكر الأوربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي.

ولكن هذا العصر يزل يتحمل خسارة فادحة من جراء النتائج المشتومة التي حملها فكر معادٍ للميتافيزيقا. ولكن واقعة أن أوربا تملك في هذا العصر مجموعة من الميتافيزيقيين البارزين والمؤثرين يسمح لكاتب هذه الصفحات بالأمل في مستقبل أفضل لأجيال قادمة، مستقبل يكون فيه الإنسان، وحاجاته، ومتطلباته الجوهرية، قد وجد فلسفة عقلية تفهمه فيها أفضل، وتقدره تقديرا أعلى مما قدر عليه في هذه الفترة.



ثبت أسماء الأعلام^(١)

Adler, Mortimer,	أدلر
Adamson, Robert,	آدمن (١٨٥٢ - ١٩٠٢ م)
Eddington, Sir Arthur Stanley,	إدنجتون (١٨٨٢ - ١٩٤٤ م)
Ardigo, Roberto,	أرديجو (١٨٢٨ - ١٩٢٠ م)
Ehrensels, Christian,	إرنفلز (١٨٥٠ - ١٩٣٢ م)
Spaventa, Bertrando,	إسبافنتا (١٨١٧ - ١٨٨٣ م)
Spencer, Herbert,	إسبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣ م)
Spinoza, B.,	إسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م)
Stewart	إستيوارت (١٨٦٣ - ١٩٤٦ م)
Stebbing, L. Susan,	إستيبنج (١٨٨٥ - ١٩٤٣ م)
Ostwald, Wilhelm,	أستفالد (١٨٥٢ - ١٩٣٢ م)
Asmus, W. F.,	أسموس
Spranger, Eduard,	اشبرانجر (١٨٨٢ - ١٩٦٣ م)
Stammler, Rudolf,	اشتاملر (١٨٥٦ - ١٩٣٨ م)
Spengler, Oswald,	اشبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦ م)
Avenarius, Richard,	أفيناريوس (١٨٤٣ - ١٨٩٦ م)
Aquinas, Thomas Aquinas	الأكويني (القديس توما الأكويني (١٢٢٤ / ٥ - ١٢٧٤ م)
"Alain". See Émile Chartier	ألان (١٨٦٨ - ١٩٥١ م)
Alexander, Samuel,	ألكساندر (١٨٥٩ - ١٩٣٨ م)
Alexandrov, G. F.,	ألكساندروف
Ingarden, R.,	إنجاردن (- ١٨٩٣)
Engels, Friedrich,	إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥ م)
Inge, William Ralph	إنجه (١٨٦١)
Ulyanov, Vladimir Illich. See Lenin	أولييانوف (انظر لينين)
Ollé-Laprune, Léon,	أوليه - لابران (١٨٣٩ - ١٨٩٩ م)
Unamuno, Miguel de,	أونامونو (١٨٦١ - ١٩٣٧ م)

(١) أثبت المؤلف بعض الأسماء دون ذكر تواريخ حياتها، وتابعناه في ذلك (المترجم)

Ayer, Alfred J.,	آیر (۱۹۱۰ - ۱۹۸۹م)
Eucken, Rudolf,	ایکن (۱۸۴۶ - ۱۹۲۶م)
Einstein Albert,	آینشتین (۱۸۷۹ - ۱۹۵۵م)
Barth, Karl,	بارت (۱۸۸۶ - ۱۹۶۹م)
Berkeley, George,	بارکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳م)
Bauch, Bruno,	باوخ (۱۸۷۷ - ۱۹۴۲م)
Parodi, Dominique,	پارودی (۱۸۷۰ -)
Pascal, Blaise,	پاسکال (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲م)
Bachelard, Gaston,	باشلار (۱۸۸۴ - ۱۹۶۲م)
Bayer, Raymond,	بایر (۱۸۲۲ - ۱۹۲۹م)
Petzoldt, Joseph,	پتزولت
Bradley, Francis, Herbert,	برادلی (۱۸۴۶ - ۱۹۲۴م)
Pradines, Maurice,	پرادینس
Price, H.H.,	پرایس (۱۸۹۹ -)
Berdyayev, Nikolai,	بردیاایف (۱۸۷۴ - ۱۹۴۸م)
Bergson, Henri,	برجسون (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱م)
Brentano, Franz,	برنتانو (۱۸۳۸ - ۱۹۱۷م)
Brunschvicg, Léon,	برنشویک (۱۸۶۹ - ۱۹۴۴م)
Broad, C. D.,	برود (۱۸۸۷ - ۱۹۷۱م)
Pfander, Alexander,	پفاندر (۱۸۷۰ - ۱۹۴۱م)
Becker, Oskar,	بکر (۱۸۹۳ -)
Boll, Maurice,	بل
Planck, Max,	پلانک (۱۸۵۸ - ۱۹۴۷م)
Blondel, Maurice,	بلندل (۱۸۶۱ - ۱۹۴۹م)
Poincaré, Henri,	پوانکاریه (۱۸۵۳ - ۱۹۱۲م)
Popper, Karl,	پوپر ، کارل (۱۹۰۲)
Buber, Martin,	بوبر (۱۸۷۸ -)
Boutroux, Émile,	بوترو (۱۸۴۵ - ۱۹۲۱م)
Price, H.H.,	پرایس (۱۸۹۹ - ۱۹۸۴م)
Pavlov, Ivan,	پافلوف (۱۸۴۹ - ۱۹۳۹م)
	پاولسن (۱۸۴۶ - ۱۹۰۸م)
Bosanquet, Bertrand,	بوزانکت (۱۸۴۸ - ۱۹۲۳م)

Buchner, Ludwig,	بوشر (۱۸۲۴ - ۱۸۹۹ م)
Bochenski, I.M.,	بوشنسكي (۱۹۰۲ -)
Beauvoir, Simone de,	بوفوار (سيمون دي بوفوار)
Boole, George,	بول (۱۸۱۵ - ۱۸۶۴ م)
Bonnet, Étienne,	بونيه (۱۷۲۰ - ۱۷۹۳ م)
Peano, Guisepppe,	پيانو
Peirce, Charles Sanders,	پيرس (۱۸۳۹ - ۱۹۱۴ م)
Bacon, Franciss,	بيكون (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶ م)
Tarski Alfred,	تارسكي (۱۹۰۲)
Taylor, Alfred Edward,	تايلور (۱۸۶۹ - ۱۹۴۵ م)
Troeltsch, Ernst,	ترلتش (۱۸۶۵ - ۱۹۲۳ م)
Testa, Alfonso,	تستا
Twardowski, Kazimierz,	تفاردفسكي (۱۸۶۶ - ۱۹۳۸ م)
Thomson, Sir Arthur,	تومسون (۱۸۶۱ - ۱۹۳۳ م)
Toynbee, Arnold J.,	توينبي (۱۸۹۹ - ۱۹۷۵ م)
Gardeil, Mercier Ambroise,	جاردې (۱۸۵۹ - ۱۹۳۱ م)
Garrigou-Lagrange, Reginald,	جاريجور لاجرانج (۱۸۷۷)
Janet, Paul,	جانيه (۱۸۹۹ - ۱۸۲۳ م)
Geiger, Moritz,	جايجر (۱۸۸۰ - ۱۹۳۷ م)
Geyser, J.,	جايزر
Grabmann, Martin,	جرايمان (۱۸۷۵ - ۱۹۴۹ م)
Gredt, Joseph,	جرت (۱۸۶۳ - ۱۹۴۰ م)
Green, Thomas Hill,	جرين (۱۸۳۶ - ۱۸۸۲ م)
Gentile, Giovanni,	جنتيلي (۱۸۷۵ - ۱۹۴۴ م)
Joad, C.E.M.,	جود (۱۸۹۱)
Gaultier, Jules de,	جوليتيه (۱۸۵۸ - ۱۹۴۲ م)
Gonseth, Ferdinand,	جونست (۱۸۹۰ -)
Gilson, Étienne,	جلسن (۱۸۸۴ -)
James, William,	جيمس (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰ م)
Jeans, Sir James Hopwood,	جينز (۱۸۷۷ - ۱۹۴۶ م)
Darwin, Charles,	دارون (۱۸۰۹ - ۱۸۸۲ م)
Dantec, Felix Le,	دانتيك (۱۸۶۹ - ۱۹۱۷ م)

Dante	دانتی (۱۲۶۵ - ۱۳۲۱ م)
Deborin, G.A.,	دبورین
Driesch, Hans,	دریش (۱۸۶۷ - ۱۹۴۱ م)
Dostoevsky, Feodor M.,	دستویفسکی (۱۸۲۱ - ۱۸۸۱ م)
Dilthey, Wilhelm,	دلنای (۱۸۳۳ - ۱۹۱۱ م)
Duns-Scott	دنز - اسکوت (۱۲۶۶ - ۱۳۰۸ م)
Duncan-Jones, A.E.,	دنکان - جونز
Durkheim, Emil,	دورکایم (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷ م)
Duhem, Pierre,	دوهم (۱۸۶۱ - ۱۹۱۶ م)
Diderot, D.,	دیدرو (۱۷۱۳ - ۱۷۸۴ م)
Descartes, René	دیکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م)
Descors, P.,	دیکور
Dewey, John,	دیوی (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲ م)
Rashdall, Hastings,	راشدال (۱۸۵۸ - ۱۹۲۴ م)
Ravaisson-Moliet, Felix,	رافیسون (۱۸۱۳ - ۱۹۰۰ م)
Ryle, Gilbert,	رایل (۱۹۰۰ - ۱۹۷۶ م)
Reinach, Adolph,	راینخ (۱۸۸۳ - ۱۹۱۶ م)
Rubinstein, N.,	رینشتین
Rothacker, Erich,	رتاکر (۱۸۸۸)
Russell, Bertrand,	رسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰ م)
Rilke, Rainer Maria,	رلکه (۱۸۷۵ - ۱۹۲۶ م)
Rougier, Louis,	روجیه
Royce, Josiah,	رویس (۱۸۵۵ - ۱۹۱۶ م)
Reid, Thomas,	رید (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶ م)
Reichenbach, Hans,	ریشنباخ (۱۸۹۱ - ۱۹۵۳ م)
Rickert, Heinrich,	ریکرت (۱۸۶۳ - ۱۸۳۶ م)
Renouvier, Charles,	رینوفیه (۱۸۱۵ - ۱۹۰۳ م)
Riehl, Alois,	ریل (۱۸۴۴ - ۱۹۲۴ م)
Rey, Abel,	ری
Ziehen, Theodor,	زین
Satre, Jean-Paul,	سازتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰ م)
Santayana, George,	سانتیانا (۱۸۶۳ - ۱۹۵۲ م)

Stalin, Joseph,	ستالين (١٨٧٩ - ١٩٥٣ م)
Stout, George Frederick,	ستاوت
Sturt, Henry,	سترت
Sidgwick, Alfred,	سدجويك
Sertillanges, Antonin D.,	سرتيانج (١٨٦٣ - ١٩٤٨ م)
Sorokin, Pitirim,	سوروكين (١٨٨٩ - ١٩٦٨ م)
Simmel, Georg,	سيمل (١٨٥٨ - ١٩١٨ م)
Zhdanov, A.A.,	زدانوف
Chartier, Émile,	شارتييه (أنظر ألان)
Sciacca, M.F.,	شاكّا
Spann, Othmar,	شبان (١٨٧٨ -)
Stein, Edith,	شتاين (١٨٩١ - ١٩٤٢ م)
Stumpf, Carl,	شتومف (١٨٤٨ - ١٩٣٦ م)
Schroder, Ernst,	شرودر (١٨٤١ - ١٩٠٢ م)
Shestov, Leo,	شستوف (١٨٦٦ - ١٩٤٢ م)
Scheler, Max,	شلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨ م)
Schiller, F.C.S.,	شللر (١٨٦٤ - ١٩٣٧ م)
Schelling, Friedrich Wilhelm	شلينج (١٧٧٥ - ١٨٥٤ م)
Joseph,	
Schlick, Moritz,	شليك (١٨٨٢ - ١٩٥٦ م)
Schopenhauer, Arthur,	شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠ م)
Scholz, Heinrich,	شولتز (١٨٨٤ -)
Farber, Marvin,	فاربر
Varisco, Bernardino,	فارسكو (١٨٥٠ - ١٩٣٣ م)
Vaihinger, Hans,	فاينجر (١٨٥٢ - ١٩٣٣ م)
Wittgenstein, Ludwig,	فيتجنشتين (١٨٨٩ - ١٩٥١ م)
Ferrari, Giuseppe,	فراري (١٨١٢ - ١٨٧٦ م)
Franck, Ph.,	فرانك
Freyer, Hans,	فراير (١٨٨٧ -)
Freud, Sigmund,	فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩ م)
Frege, Gottlob,	فريجه (١٨٤٨ - ١٩٢٥ م)
Wust, Peter,	فست

Fechner, Gustav Theodor,	فشنر (۱۸۰۱ - ۱۸۸۷ م)
Fichte, J.G.,	فشته (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴ م)
Windelband, Wilhelm,	فندلباند (۱۸۴۸ - ۱۹۱۵ م)
Fuetscher, L.,	فوتشر
Vogt, Karl,	فوجت (۱۸۱۷ - ۱۸۹۵ م)
Vorlander, Karl,	فورلاند (۱۸۶۰ - ۱۹۲۸ م)
Voltaire	فولتیر (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸ م)
Wolff, Christian,	فولف (۱۶۷۹ - ۱۷۵۴ م)
Volkelt, Johannes,	فولکلت (۱۸۴۸ - ۱۹۳۰ م)
Hartmann. Eduard von,	فون هارتمان (۱۸۴۲ - ۱۹۰۶ م)
Wundt, Wilhelm,	فنت (۱۸۳۲ - ۱۹۲۰ م)
Vouillemin, Charles Ernest,	فویلیمان
Feuerbach, Ludwig,	فویرباخ (۱۸۰۴ - ۱۸۷۲ م)
Fouillee, Alfred,	فوییه (۱۸۳۸ - ۱۹۱۲ م)
Weber, Max,	فیر (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰ م)
Vera, Augusto,	فیرا
Vico, Giovanni Battista,	فیکو (۱۶۶۸ - ۱۷۴۴ م)
Catteneo, Carlo,	کاتانیو (۱۸۰۱ - ۱۸۶۹ م)
Carnap, Rudolf,	کارناب (۱۸۹۱ - ۱۹۷۰ م)
Cassirer, Ernst,	کاسیر (۱۸۷۴ - ۱۹۴۵ م)
Kant, Immanuel,	کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م)
Cantor, G.,	کانتور (۱۸۴۵ - ۱۹۱۶ م)
Keyserling, Hermann,	کایسرلنج (۱۸۸۰ - ۱۹۴۶ م)
Kedrov, B.M.,	کدروف
Groce, Benedetto,	کروتشه (۱۸۶۶ - ۱۹۵۲ م)
Klages, Ludwig,	کلاجز (۱۸۷۲)
Koyré, Alexander,	کواریه
Cornelius, Hans,	کورنیلوس (۱۸۶۳ - ۱۹۴۷ م)
Cousin, Victor,	کوزان (۱۷۹۲ - ۱۸۶۷ م)
Kulpe, Oswald,	کولپه (۱۸۶۲ - ۱۹۱۵ م)
Collingwood, Robin, George,	کولنجوود (۱۸۹۱ - ۱۹۴۳ م)
Comte, Auguste,	کونت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷ م)

Cohen, Hermann,	كوهن (١٨٤٢ - ١٩١٨ م)
Chiapelli, Alessandro,	كيابيلي (١٨٥٧ - ١٩٣٢ م)
Caird, Edward,	كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨ م)
Kierkegaard, Soren,	كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥ م)
Case, Thomas,	كينز
Laberthonniere, Lucien,	لابرتنيير (١٨٦٠ - ١٩٣١ م)
Labriola, A.,	لابريولا (١٨٤٣ - ١٩٠٣ م)
Laplace, P. S. De,	لابلاس (١٧٤٩ - ١٨٢٧ م)
Laas, Ernst,	لاس (١٨٨٥ - ١٨٣٧ م)
Lask, Emil,	لاسك (١٨٧٥ - ١٩١٥ م)
Lachelier, Jules,	لاشلييه (١٨٣٢ - ١٩١٨ م)
Lavelle, Louis,	لافل (١٨٨٣ - ١٩٥١ م)
Lalande, Andre,	لالاند (١٨٦٧ - ١٩٦٣ م)
La Mettrie, Julien Offray,	لامتري (١٧٠٩ - ١٧٥١ م)
Lange, Friedrich Albert,	لانجه (١٨٢٨ - ١٨٧٨ م)
Lagneau, Jules,	لانيو (١٨٥١ - ١٨٩٤ م)
Litt, Georg,	لست (١٨٨٠ -)
Loisy, Alfred,	لوازي (١٨٥٧ - ١٩٤٠ م)
Le Roy, Edouard,	لودانتك (١٨٦٩ - ١٩١٧ م)
Le Senne, René,	لوروا (١٨٧٠ - ١٩٥٤ م)
Lotze, Rudolf Hermann,	لوسن (١٨٨٢ - ١٩٥٤ م)
Locke, John,	لوطزه (١٨١٧ - ١٨٨١ م)
Liebert, Arthur,	لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م)
Liebmann, Otto,	ليبرت (١٨٧٨ - ١٩٤٧ م)
Leibnitz, G.W.,	ليبيان (١٨٤٠ - ١٩١٢ م)
Laird, John,	ليبتنر (١٦٤٦ - ١٧١٦ م)
Lévy-Bruhl, Lucien,	ليرد (١٨٨٧ - ١٩٤٦ م)
Lenin, Nikolai,	ليفى - بريل (١٨٥٧ - ١٩٣٩ م)
Mach, Ernst,	لينين (١٨٧٠ - ١٩٢٤ م)
Martius, H. Conrad,	ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦ م)
Marcel, Gabriel,	مارتيوس
	مارسل (١٨٨٩ - ١٩٧٣ م)

Marechal, J.,	مارشال
Marx, Karl,	ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣ م)
Markov, M.A.	ماركوف
Maritain, Jacques,	ماريتان (١٨٨٢ - ١٩٧٣ م)
Mascall, E.L.,	ماسكول
McTaggart, John McTaggart Ellis,	ماكتجارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥ م)
Maximov, A.A.,	ماكسيموف
Manser, Gallus M.,	مانسر (١٨٦٦ - ١٩٤٩ م)
Mausbach, Joseph	ماوسباخ (١٨٦١ - ١٩٣١ م)
Maier, Heinrich,	ماير
Mitin, M.B.,	متين
Morselli, Enrico,	مرسلي (١٨٥٢ - ١٩٢٩ م)
Mercier, Désiré,	مرسيه (١٨٥١ - ١٩٢٦ م)
Merleau-Ponty, Maurice,	مرلوبونتي (١٩٠٨ - ١٩٦١ م)
Misch, Georg,	مش (١٨٧٨)
Mill, John Stuart,	مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م)
Moore, G.E.,	مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨ م)
Morgan, Augustus de,	مورجان (١٨٠٦ - ١٨٧٨ م)
Morgan, C.L.,	مورجان (١٨٥٢ - ١٩٣٦ م)
Moleschott, Jakob,	موليشط (١٨٢٢ - ١٨٩٣ م)
Munsterberg, Hugo,	مونستربرج (١٨٦٣ - ١٩١٦ م)
Mace, C.A.,	ميس
Maine de Biran, Francois-Pierre,	مين دي بيران (١٧٦٦ - ١٨٢٤ م)
Meinong, Alois,	مينونج (١٨٥٣ - ١٩٢١ م)
Natorp, Paul,	ناترب (١٨٥٤ - ١٩٢٤ م)
Nunn, Sir T. Percy,	نان (١٨٧٠ -)
Neurath, Otto,	نويرات (١٨٨٢ - ١٩٤٥ م)
Nietzsche, Friedrich,	نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠ م)
Newton, Isaac,	نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م)
Wisdom, John,	وزدم (١٩٠٤ -)
Watson John B.,	واطسون (١٨٧٨ - ١٩٥٨ م)
Whitehead, Alfred North,	وايتهد (١٨٦١ - ١٩٤٧ م)

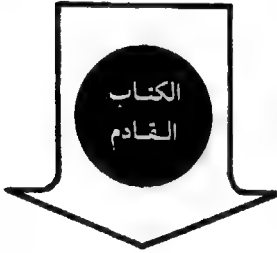
Haberlin, Paul,	هیرلین (۱۸۷۸ - ۱۹۶۱ م)
Hartmann, Nicolai,	هارتمان (۱۸۸۲ - ۱۹۵۰ م)
Haldane, John Scott,	هالدان (۱۸۶۰ - ۱۹۳۶ م)
Hamelin, Octave,	هاملان (۱۸۵۶ - ۱۹۰۷ م)
Hahn, Hans,	هان (۱۸۸۰ - ۱۹۳۴ م)
Herbart, Johann, Friedrich,	هربارت (۱۷۷۶ - ۱۸۴۱ م)
Husserl, Edmund,	هسرل (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸ م)
Hessen, Johannes,	هسن
Hicks, George Dawes,	هکس (۱۸۶۲ - ۱۹۴۱ م)
Huxley, Thomas Henry,	هکسلی (۱۸۲۵ - ۱۸۹۵ م)
Hofler, Alois,	هفلر
Haeckel, Ernst,	هکل (۱۸۳۴ - ۱۹۱۹ م)
Hildebrand, D. von	هلدبرانت
Helvetius, Claude Adrian,	هلفیتوس (۱۷۱۵ - ۱۸۷۱ م)
Helmholtz, Hermann,	هلمهلتز (۱۸۲۱ - ۱۸۹۴ م)
Hobbes, Thomas,	هویز (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹ م)
Horvath, Alexander,	هورفات (۱۸۸۴ -)
Holbach, Paul Heinrich Dietrich von,	هولباخ (۱۷۲۳ - ۱۷۸۹ م)
Haldane, John Scott,	هولدن
Honigswald, Richard,	هونجسوالد (۱۸۷۵ -)
Hegel, G.W.F.,	هیگل (۱۷۷۰ - ۱۹۳۱ م)
Heidegger, Martin,	هیدجر (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶ م)
Hume, David,	هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ م)
Jacoby, Gunther,	یاکوبی (۱۸۸۱ -)
Jaspers, Karl,	یاسپرز (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹ م)
Jaensch, Erich,	یانش (۱۸۸۳ - ۱۹۴۰ م)
Jodl, Friedrich,	یودل (۱۸۴۸ - ۱۹۱۴ م)
Ewing, A.C.,	

المؤلف في سطور

- ولد عام ١٩٠٤ م.
- عمل أستاذا في جامعة فرايبورج، سويسرا.
- وهو رجل دين كاثوليكي، من أصل بولندي.
- اهتم عل الخصوص بالمنطق الرياضي. ولكن الكتاب الحالي هو الذي قدمه إلى الجمهور الكبير في أوروبا وأمريكا.

المترجم في سطور

- أستاذ بكلية الآداب بجامعة
عين شمس والكويت.



الأمومة

(نمو العلاقة بين الطفل والأم)

تأليف:

د. فايز قنطار

- له ترجمات لبعض محاورات أفلاطون، عن النص اليوناني، وشروح لها، منها كتاب: «أفلاطون. فيدون. في خلود النفس»، الذي فاز بجائزة الدولة التشجيعية في مصر، ١٩٧٥ م.
- صدر له في سلسلة عالم المعرفة: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، ١٩٨٠ م.

صدر عن هذه السلسلة

- ١- الحضارة
- ٢- إنجازات الشعر العربي المعاصر
- ٣- التفكير العلمي
- ٤- الولايات المتحدة والمشرق العربي
- ٥- العلم ومشكلات الإنسان المعاصر
- ٦- الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها
- ٧- الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية
- ٨- تراث الإسلام (الجزء الأول)
- ٩- أعضاء على الدراسات اللغوية المعاصرة
- ١٠- جمحا العربي
- ١١- تراث الإسلام (الجزء الثاني)
- ١٢- تراث الإسلام (الجزء الثالث)
- ١٣- الملاحه وعلوم البحار عند العرب
- ١٤- جمالية الفن العربي
- ١٥- الإنسان الحائر بين العلم والخرافة
- ١٦- النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية
- ١٧- الكون والثقوب السوداء
- ١٨- الكوميديا والتراجيديا
- ١٩- المخرج في المسرح المعاصر
- تأليف : د / حسين مؤنس
- تأليف : د / إحسان عباس
- تأليف : د / فؤاد زكريا
- تأليف : د / أحمد عبد الرحيم مصطفى
- تأليف : د / زهير الكرمي
- تأليف : د / عزت حجازي
- تأليف : د / محمد عزيز شكري
- ترجمة : د / زهير السهموري
- تحقيق وتعليق : د / شاكر مصطفى
- مراجعة : د / فؤاد زكريا
- تأليف : د / نايف خروما
- تأليف : د / محمد رجب النجار
- د / حسين مؤنس
- ترجمة : د / إحسان العماد
- مراجعة : د / فؤاد زكريا
- د / حسين مؤنس
- د / إحسان العماد
- مراجعة : د / فؤاد زكريا
- تأليف : د / أنور عبدالمليم
- تأليف : د / عفيف بهنسي
- تأليف : د / عبدالمحسن صالح
- تأليف : د / محمود عبدالفضيل
- إعداد : رؤوف وصفي
- مراجعة : زهير الكرمي
- ترجمة : د / علي أحمد محمود
- د / شوقي السكري
- مراجعة : د / علي الراعي
- تأليف : د / سعد أرشد

- ٢٠- التفكير المستقيم والتفكير الأعوج
- ٢١- مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي
- ٢٢- البيئة ومشكلاتها
- ٢٣- الرق
- ٢٤- الإبداع في الفن والعلم
- ٢٥- المسرح في الوطن العربي
- ٢٦- مصر وفلسطين
- ٢٧- العلاج النفسي الحديث
- ٢٨- أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي
- ٢٩- العرب والتحديث
- ٣٠- العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة
- ٣١- الموشحات الأندلسية
- ٣٢- تكنولوجيا السلوك الإنساني
- ٣٣- الإنسان والثروات المعدنية
- ٣٤- قضايا أفريقية
- ٣٥- تحولات الفكر والسياسة
- في الشرق العربي (١٩٣٠-١٩٧٠)
- ٣٦- الحب في التراث العربي
- ٣٧- المساجد
- ٣٨- تكنولوجيا الطاقة البديلة
- ٣٩- إزفاء الإنسان
- ٤٠- الرواية الروسية في القرن التاسع عشر
- ٤١- الشعر في السودان
- ٤٢- دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية
- ٤٣- الإسلام في الصين
- ٤٤- اتجاهات نظرية في علم الاجتماع
- ترجمة حسن سعيد الكرمي
- مراجعة : صدقي خطاب
- تأليف : د / محمد علي الفراء
- تأليف : رشيد الحمد
- د / محمد سعيد صباريني
- تأليف : د / عبدالسلام الترماني
- تأليف : د / حسن أحمد عيسى
- تأليف : د / علي الراعي
- تأليف : د / عواطف عبدالرحمن
- تأليف : د / عبدالستار ابراهيم
- ترجمة : شوقي جلال
- تأليف : د / محمد عماره
- تأليف : د / عزت قرني
- تأليف : د / محمد زكريا عناني
- ترجمة : د / عبدالقادر يوسف
- مراجعة : د / رجا الدريني
- تأليف : د / محمد فتحي عوض الله
- تأليف : د / محمد عبدالغني سعودي
- تأليف : د / محمد جابر الأنصاري
- تأليف : د / محمد حسن عبدالله
- تأليف : د / حسين مؤنس
- تأليف : د / سعود يوسف عياش
- ترجمة : د / موفق شخاشيرو
- مراجعة : زهير الكرمي
- تأليف : د / مكارم الغمري
- تأليف : د / عبده بدوي
- تأليف : د / علي خليفة الكواري
- تأليف : فهمي هويدي
- تأليف : د / عبدالباسط عبدالمعطي

- ٤٥- حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي
٤٦- دعوة إلى الموسيقى
٤٧- فكرة القانون
٤٨- التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان
٤٩- صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي
٥٠- التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية
٥١- السينما في الوطن العربي
٥٢- النفط والعلاقات الدولية
٥٣- البدائية
٥٤- الحشرات الناقلة للأمراض
٥٥- العالم بعد مائتي عام
٥٦- الإدمان
٥٧- البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية
٥٨- الوجودية
٥٩- العرب أمام تحديات التكنولوجيا
٦٠- الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول)
٦١- الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني)
٦٢- حكمة الغرب
٦٣- الإسلام والاقتصاد
٦٤- صناعة الجوع (خرافة الندرة)
٦٥- مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية
٦٦- الإسلام والشعر
٦٧- بنو الإنسان
٦٨- الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية
٦٩- ظاهرة العلم الحديث
٧٠- نظريات التعلم (دراسة مقارنة)
القسم الأول
٧١- الإسميطان الأجنبي في الوطن العربي
٧٢- حكمة الغرب (الجزء الثاني)
- تأليف : د / محمد رجب النجار
تأليف : د / يوسف السيبي
ترجمة : سليم الصويص
مراجعة : سليم يسيسو
تأليف : د / عبدالمحسن صالح
تأليف : صلاح الدين حافظ
تأليف : د / محمد عبدالسلام
تأليف : جان ألكسان
تأليف : د / محمد الروميحي
ترجمة : د / محمد عصقور
تأليف : د / جليل أبو الحب
ترجمة : شوقي جلال
تأليف : د / عادل الدرمداش
تأليف : د / أسامة عبدالرحمن
ترجمة : د / إمام عبدالفتاح
تأليف : د / انطونيوس كرم
تأليف : د / عبدالوهاب المسيري
تأليف : د / عبدالوهاب المسيري
ترجمة : د / فؤاد زكريا
تأليف : د / عبدالمهدي علي النجار
ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد
تأليف : عبدالعزيز بن عبد الجليل
تأليف : د / سامي مكّي العاني
ترجمة : زهير الكرمي
تأليف : د / محمد موقافو
تأليف : د / عبدالله العمر
ترجمة : د / علي حسين حجاج
مراجعة : د / عطيه محمود هنا
تأليف : د / عبدالمالك خلف التميمي
ترجمة : د / فؤاد زكريا

- ٧٣- التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي
٧٤- مشاريع الاستيطان اليهودي
٧٥- التصوير والحياة
٧٦- الموت في الفكر الغربي
٧٧- الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا
٧٨- قضايا التبعية الإعلامية والثقافية
٧٩- مفاهيم قرآنية
٨٠- الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)
٨١- الأدب اليوغسلافي المعاصر
٨٢- تشكيل العقل الحديث
٨٣- البيولوجيا ومصير الإنسان
٨٤- المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية
٨٥- دول مجلس التعاون الخليجي
ومستويات العمل الدولية
٨٦- الإنسان وعلم النفس
٨٧- في تراثنا العربي الإسلامي
٨٨- الميكروبات والإنسان
٨٩- الإسلام وحقوق الإنسان
٩٠- الغرب والعالم (القسم الأول)
٩١- تربية اليسر وتخلف التنمية
٩٢- عقول المستقبل
٩٣- لغة الكيمياء عند الكائنات الحية
٩٤- النظام الإعلامي الجديد
تأليف : د / مجيد مسعود
تأليف : أمين عبدالله محمود
تأليف : د / محمد نبهان سويلم
ترجمة : كامل يوسف حسين
مراجعة : د / إمام عبدالفتاح
تأليف : د / أحمد عتيان
تأليف : د / عواطف عبدالرحمن
تأليف : د / محمد أحمد خلف الله
تأليف : د / عبدالسلام الترماني
تأليف : د / جمال الدين سيد محمد
ترجمة : شوقي جلال
مراجعة : صدقي حطاب
تأليف : د / سعيد الحفار
تأليف : د / رمزي زكي
تأليف : د / بدرية العوضي
تأليف : د / عبدالستار ابراهيم
تأليف : د / توفيق الطويل
ترجمة : د / عزت شعلان
د / عبدالرزاق العدواني
مراجعة : د / سمير رضوان
تأليف : د / محمد عماره
تأليف : كافين رايلي
ترجمة : د / عبدالوهاب المسيري
د / هدى حجازي
مراجعة : د / فؤاد زكريا
تأليف : د / عبدالعزيز الجلال
ترجمة : د / لطفي فطيم
تأليف : د / أحمد مدحت إسلام
تأليف : د / مصطفى المصمودي

تأليف : د / أنور عبد الملك
 تأليف : ربحنا الشريف
 ترجمة : أحمد عبدالله عبدالعزيز
 تأليف : كافين رايلي
 ترجمة : د / عبدالوهاب المسيري
 د / هدى حجازي
 مراجعة : د / فؤاد زكريا
 تأليف : د / حسين فهميم
 تأليف : د / محمد عماد الدين إسماعيل
 تأليف : د / محمد علي الربيعي
 تأليف : د / شاكور مصطفى
 تأليف : د / رشاد الشامي
 تأليف د / محمد توفيق صادق
 تأليف جاك لوب
 ترجمة : أحمد فؤاد بليغ
 تأليف : د / إبراهيم عبدالله غلوم
 تأليف : هيرت . أ . شيللر
 ترجمة : عبدالسلام رضوان
 تأليف : د / محمد السيد سعيد
 ترجمة : د / علي حسين حجاج
 مراجعة : د / عطية محمود هنا
 تأليف : د / شاكور عبد الحميد
 ترجمة : د / محمد عصفور
 تأليف : د / أحمد محمد عبد الحقائق
 تأليف : د / جون . ب . ديكنسون
 ترجمة : شعبة الترجمة باليونيسكو
 تأليف : د / سعيد إسماعيل علي
 ترجمة : د / فاطمة عبدالقادر الميا

٩٥ - تغير العالم
 ٩٦ - الصهيونية غير اليهودية
 ٩٧ - الغرب والعالم (القسم الثاني)
 ٩٨ - قصة الأنثروبولوجيا
 ٩٩ - الأطفال مرآة المجتمع
 ١٠٠ - المورثة والإنسان
 ١٠١ - الأدب في البرازيل
 ١٠٢ - الشخصية اليهودية الإسرائيلية
 والروح العدوانية
 ١٠٣ - التنمية في دول مجلس التعاون
 ١٠٤ - العالم الثالث وتحديات البقاء
 ١٠٥ - المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي
 ١٠٦ - « المتلاعبون بالعقول »
 ١٠٧ - الشركات عابرة القومية
 ١٠٨ - نظريات التعلم (دراسة مقارنة)
 (الجزء الثاني)
 ١٠٩ - العملية الإبداعية في فن التصوير
 ١١٠ - مفاهيم نقدية
 ١١١ - قلق الموت
 ١١٢ - العلم والمشتغلون بالبحث العلمي
 في المجتمع الحديث
 ١١٣ - الفكر التربوي العربي الحديث
 ١١٤ - الرياضيات في حياتنا

تأليف : د / معن زيادة
تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو
ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد
مراجعة : د / شاكر مصطفى
تأليف : د / أسامة الغزالي حرب
تأليف : د / رمزي زكي
تأليف : د / عبدالغفار مكاوي
تأليف : د / سوزانا ميلر
ترجمة : د / حسن عيسى
مراجعة : د / محمد عماد الدين إسماعيل
تأليف : د / رياض رمضان العلمي
تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو
ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد
مراجعة : د / شاكر مصطفى
تأليف : د / هادي نعمان الهيتي
تأليف : د / دافيد . ف . شيهان
ترجمة : د / عزت شعلان
مراجعة : د / أحمد عبدالعزيز سلامة
تأليف : فرانسيس كريك
ترجمة : د / أحمد مستجير
مراجعة : د / عبد الحافظ حلمي
تأليف : د / نايف خرما
تأليف : د / علي حجاج
تأليف : د / إسماعيل إبراهيم درة
تأليف : د / محمد عبدالستار عثمان
تأليف : عبدالعزيز بن عبد الجليل
تأليف : د / زولت هارسيناي
تأليف : ريتشارد هتون
ترجمة : د / مصطفى إبراهيم فهمي
مراجعة : د / مختار الظواهري

١١٥ - معالم على طريق تحديث الفكر العربي
١١٦ - أدب أميركا اللاتينية
(قضايا ومشكلات) القسم الأول
١١٧ - الأحزاب السياسية في العالم الثالث
١١٨ - التاريخ النقدي للتخلف
١١٩ - قصيدة وصورة
١٢٠ - ميكولوجية اللعب
١٢١ - الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم
١٢٢ - أدب أميركا اللاتينية (القسم الثاني)
١٢٣ - ثقافة الأطفال
١٢٤ - مرض القلق
١٢٥ - طبيعة الحياة
١٢٦ - اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)
١٢٧ - اقتصاديات الإسكان
١٢٨ - المدينة الإسلامية
١٢٩ - الموسيقى الأندلسية المغربية
١٣٠ - التنبؤ الوراثي

- ١٣١ - مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام
١٣٢ - أوروبا والتخلف في أفريقيا
- تأليف : د / أحمد سليم سعيدان
تأليف : د / والتر رودني
ترجمة : د / أحمد القصير
- مراجعة : د / إبراهيم عثمان
تأليف : د / عبدالحق عبد الله
- تأليف : روبرت م . اغروس
تأليف : جورج ن . ستانيسو
- ترجمة : د / كمال خلالي
تأليف : د / حسن نافعة
تأليف : إدوين رايشاور
ترجمة : ليلى الجبالي
مراجعة : شوقي جلال
تأليف : د / معتر سيد عبد الله
تأليف : د / حسين فهم
تأليف : عبد الله عبدالرزاق إبراهيم
تأليف : إريك فروم
ترجمة : سعد زمران
مراجعة : د / لطفي نظيم
تأليف : د / أحمد عثمان
إعداد : اللجنة العالمية للبيئة والتنمية
ترجمة : محمد كامل عارف
مراجعة : علي حسين حجاج
تأليف : د / محمد حسن عبد الله
تأليف : الكسندرو روشكا
ترجمة : د / غسان عبدالحق أبو فخر
تأليف : د / جمعة سيد يوسف
تأليف : غيورغي غانشف
ترجمة : د / نوفل نيوف
مراجعة : د / سعد مصلوح
تأليف : د / فؤاد مرسى
- ١٣٣ - العالم المعاصر والصراعات الدولية
١٣٤ - العلم في منظوره الجديد
١٣٥ - العرب واليونسكو
١٣٦ - اليابانيون
١٣٧ - الاتجاهات التنصية
١٣٨ - أدب الرحلات
١٣٩ - المسلمون والاستعمار الاوربي لأفريقيا
١٤٠ - الانسان بين الجوهر والمظهر
(تملك أو تكون)
١٤١ - الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)
١٤٢ - مستقبلنا المشترك
١٤٣ - الريف في الرواية العربية
١٤٤ - الإبداع العام والخاص
١٤٥ - سيكولوجية اللغة والمرض العقلي
١٤٦ - حياة الوعي الفني
(دراسات في تاريخ الصورة الفنية)
١٤٧ - الرأسمالية تجد نفسها

- ١٤٨ - علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية
تأليف : ستيفن روز وآخرين
ترجمة : د / مصطفى إبراهيم فهمي
مراجعة : د / محمد عصفور
- ١٤٩ - ماهية الحروب الصليبية
تأليف : د / قاسم عبده قاسم
(برنامج الأمم المتحدة للبيئة)
- ١٥٠ - حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي
«الجوانب البيئية والتكنولوجيات والسياسات»
ترجمة : عبد السلام رضوان
- ١٥١ - تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية
تأليف : د / شوقي عبد القوي عثمان
- ١٥٢ - التلوث مشكلة العصر
تأليف : د / أحمد مدحت إسلام
- (ظهر هذا العدد في أغسطس ١٩٩٠ ، وانقطعت السلسلة بسبب
العدوان الفاشم ، ثم استؤنفت في شهر سبتمبر ١٩٩١ بالعدد ١٥٣)
- ١٥٣ - الكويت والتنمية الثقافية العربية
تأليف : د / محمد حسن عبدالله
- ١٥٤ - النقطة المتحولة : أربعمائة عام في
استكشاف المسرح
ترجمة : فاروق عبدالقادر
- ١٥٥ - مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي
تأليف : د / مكادم الغمري
- ١٥٦ - الفصامي : كيف نفهمه ونساعده ،
دليل للأمر والأصدقاء
تأليف : سيلفانو آرتي
- ١٥٧ - الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي
تأليف : د / زينات البيطار
- ١٥٨ - مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج
تأليف : د / محمد السيد سعيد
- ١٥٩ - فكرة الزمان عبر التاريخ
ترجمة : فؤاد كامل عبدالعزيز
مراجعة : شوقي جلال
- ١٦٠ - إرتقاء القيم (دراسة نفسية)
تأليف : د / عبداللطيف محمد خليفة
- ١٦١ - أمراض الفقر
تأليف : د / فيليب عطية
- (المشكلات الصحية في العالم الثالث)
١٦٢ - القومية في موسيقا القرن العشرين
تأليف : د / سمحة الخولي
- ١٦٣ - أسرار النوم
تأليف : الكسندر بوريلي
- ١٦٤ - بلاغة الخطابة وعلم النص
ترجمة : د / أحمد عبدالعزيز سلامة
تأليف : د / صلاح فضل

سلسلة عالم المعرفة

عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير عام ١٩٧٨ .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفاً وترجمة :

١ - الدراسات الإنسانية : تاريخ - فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار .

٢ - العلوم الاجتماعية : اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبلات .

٣ - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة .

٤ - الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

٥ - الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك) - الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) والدراسات التكنولوجية . أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية - المترجمة أو المؤلفة - من شعر وقصة ومسرحية فأمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة عالم المعرفة على ان تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع / المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف دينار كويتي ، وللمترجم مكافأة بمعدل خمسة عشر فلساً عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي أو تسعمائة دينار أيهما أكثر بالإضافة إلى مائة وخمسين ديناراً كويتياً مقابل تقديم المخطوطة - المؤلفة و المترجمة - من نسختين مطبوعة على الآلة الكاتبة .



الاشتراك السنوي : وهو مقصور على الفئات التالية :

- المؤسسات والهيئات داخل الكويت ١٠ دنانير كويتية
- المؤسسات والهيئات في الوطن العربي ١٢ ديناراً كويتياً
- المؤسسات والهيئات خارج الوطن العربي ٨٠ دولاراً أمريكياً
- الأفراد خارج الوطن العربي ٤٠ دولاراً أمريكياً

الاشتراكات :

ترسل باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص . ب : ٢٣٩٩٦ الصفاة/ الكويت - 13100

برقيا : ثقف - تلکس : ٤٤٥٥٤ NCCAL TLX. NO. 44554

فاكسميلي : ٤٨٧٣٦٩٤

طبع من هذا الكتاب أربعون ألف نسخة

مطابع السياسة - الكويت

هذا الكتاب

يقدم هذا الكتاب عرضاً شاملاً وموجزاً للفكر الفلسفي الغربي حتى عام ١٩٥٠، وقد ظهر في العديد من اللغات الأوربية، وهو ينفرد بدقته واستقصائه واتزان أحكامه، فضلاً عن امتداد نظريته إلى ما قبل القرن العشرين الميلادي. فيقدم المؤلف لموضوعه بفصلين عن اتجاهات القرن التاسع عشر في الغرب، وعن «الأزمة» العميقة التي واجهها الفكر الغربي، في العلم والفلسفة خصوصاً، في أواخر تلك الفترة، ليعرض انطلاقا من تلك الخلفية، خصائص الفكر الغربي الجديد، الذي يرى أنه مختلف جوهرياً عما يسميه باسم «الفلسفة الحديثة» (١٦٠٠ - ١٩٠٠م) وهو يعرض بالتفصيل، في خلال الفصول التالية، لأهم تيارات هذا الفكر. وهي: فلسفة المادة، الفلسفة المثالية، فلسفة الحياة، الفينومينولوجيا، الفلسفة الوجودية، وأخيراً الفلسفات الميتافيزيقية، ويلتقي القارئ خلال صفحات الكتاب بأفكار أهم ممثلي العقل الفلسفي الغربي، رسل، الوضعيون المنطقيون، الماركسيون، كروتشه، برنشفيك، الكانتيون الجدد، برجسون، وليم جيمس وديوي، دلتاي، هسرل، شلر، هيدجر، سارتر، مارسل، ياسبرز، هارتمان، وإيتهد، التوماويون، وغيرهم. إنه كتاب للقراءة ومرجع يرجع إليه معاً.

سعر النسخة

الكويت : ٧٥٠ فلس	ليبيا : دينار واحد	اليمن : ٨٠٠ فلس
السعودية : ١٢ ريال	المغرب : ١٥ درهما	السودان : ١٠ جنيهات
الأردن : دينار واحد	تونس : دينار ونصف	البحرين : دينار واحد
سوريا : ٥٠ ليرة	الجزائر : ٢٠ ديناراً	قطر : ١٠ ريالات
لبنان : ٧٥٠ ليرة	مصر : جنيهان	عمان : ريال واحد
		الامارات المتحدة : ١٠ ريالات